

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ÖTVENNEGYPEDIK ÉVFOLYAM

1937. JANUÁR—JÚNIUS 1—6. SZÁM.

Dr. HEVESI SIMON

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY

Dr. LÖWINGER SÁMUEL

Dr. HEVESI FERENC

Dr. FRIEDMAN DÉNES



BUDAPEST 1937.

Kérjük a T. előfizetőket, hogy az előfizetési összegeket beküldeni sziveskedjenek, nehogy a folyóirat pontos szétküldése fennakadást szenvedjen. Előfizetés egész évre 24 pengő. Rabbiknak, tanároknak, tanítóknak 10 pengő.

TARTALOM.

Társadalom

	Oldal
Wertheimer Adolf: Visszapillantás a Ferenc József Rabbiképző Intézet hatvanadik évfordulója alkalmából...	1
Dr. Guttmann Mihály: Új korszaknyitás előtt ...	3
Dr. Löwinger Sámuel: Rabbiképzőnk hatvan esztendeje ...	7
Dr. Guttmann Henrik: Rabbiképzőnk 60 éves fennállásának fontosabb statisztikai adatai ...	18

Tudomány

Dr. Munkácsi Ernő: Miniaturművészet, Itália könyvtáraiban. Héber kódexek ...	28
Dr. Scheiber Sándor: Keleti hagyományok a nyelvek keletkezéséről ...	79
Vajda György (Páris): Ali ben Rabban al-Tabari néhány zsoltár-idézetéről ...	151
Dr. Weisz Pál: „A bölcsesség hét pillére” és a Biblia ...	154
Dr. Winkler Ernőné, Munkácsi Noémi: Zsidó lakodalmi szokások Máramarosszigeten ...	163
Zsoldos Jenő: A felvilágosodás német-zsidó írói a harmincas évek magyar irodalmában ...	169

A Magyar Zsidó Szemlélt illető minden küldemény „Dr. Guttmann Mihály és Dr. Löwinger Sámuel Budapest, VIII. Röck Szilárd-utca 26” címzendő. Kéziratok, tudományos tartalmuakat kivéve, vissza nem küldetnek.

Neuwald Illés Utódai könyvnyomda, Budapest, VIII., Üllői-út 48.
Felelős kiadók: Dr. Löwinger Sámuel és Dr. Hevesi Ferenc.

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ÖTVENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

Dr. HEVESI SIMON

TÁMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY

Dr. LÖWINGER SÁMUEL

Dr. HEVESI FERENC

Dr. FRIEDMAN DÉNES

MTA KÖNYVTÁRA

SCHEIBER

GYŰJTEMÉNY



BUDAPEST 1937.

A Magyar Zsidó Szemle
ötvennegyedik évfolyamának
munkatársai:

	Oldal
Büchler Adolf — — — — —	219
Büchler Sándor — — — — —	246
Cassuto Umberto — — — — —	177
Guttman Henrik — — — — —	18
Guttman Mihály — — — — —	3, 255
Hahn István — — — — —	267
Heller Bernát — — — — —	276
Kohlbach Bertalan — — — — —	282
Krausz Sámuel — — — — —	286
Lőw Immanuel — — — — —	304
Lőwinger Sámuel — — — — —	7
Marmorstein Artur — — — — —	309
Munkácsi Ernő — — — — —	28
Patai Rafael — — — — —	328
Scheiber Sándor — — — — —	79, 331
Somogyi József — — — — —	182
Vajda György — — — — —	151
Weisz Pál — — — — —	154
Wertheimer Adolf — — — — —	1
Winkler Ernőné, Munkácsi Noémi — — — — —	163
Zsoldos Jenő — — — — —	169

TARTALOM:

Társadalom

	Oldal
Wertheimer Adolf: Visszapillantás a Ferenc József Orsz. Rabbiképző Intézet hatvanadik évfordulójára alkalmából — — — — —	1
Dr. Guttman Mihály: Új korszaknyitás előtt — — — — —	3
Dr. Löwinger Sámuel: Rabbiképzőnk hatvan esztendeje — — — — —	7
Dr. Guttman Henrik: Rabbiképzőnk 60 éves fennállásának fontosabb statisztikai adatai — — — — —	18

Tudomány

Dr. Munkácsi Ernő: Miniatülművészet Itália könyvtárai-ban. Héber kódexek — — — — —	28
Dr. Scheiber Sándor: Keleti hagyományok a nyelvek keletkezéséről — — — — —	79
Vajda György: Ali ben Rabban al-Tabari néhány zsolttáridézetéről — — — — —	151
Dr. Weisz Pál: »A bölcsesség hét pillére« és a Biblia — — — — —	154
Dr. Winkler Ernőné, Munkácsi Noémi: Zsidó lakodalmi szokások Máramaroszigeten — — — — —	163
Zsoldos Jenő: A felvilágosodás német-zsidó írói a harmincas évek magyar irodalmában — — — — —	169
Umberto Cassuto: Il Messaggio di Mjot a Baal nella tavola I AB di Ras Shamra — — — — —	177
Somogyi József: Biblical Figures in ad-Damiri's Hayat al-hayawan — — — — —	182
Büchler Adolf: מפסע על ראשי עם קדוש — — — — —	219
Büchler Sándor: Szerencsés Imre származása — — — — —	246
Guttman Mihály: Maimonides über das biblische »justalions« — — — — —	255
Hahn István: Sifre Minim — — — — —	267
Heller Bernát: Egyiptomi elemek az aggádában — — — — —	276
Kohlbach Bertalan: A Magyar Nemzeti Múzeum »beszá-mim«-tárlói — — — — —	282
Krausz Sámuel: Rabbinsche Nachrichten über das alte Aegypten — — — — —	286
Lőw Immanuel: Fényszóró drágakövek — — — — —	304
Marmorstein Artur: Egyptian Mythology and Babylonian Magic in Bible and Talmud — — — — —	309
Patai Rafael: Some Hebrew Sea Legends — — — — —	328
Scheiber Sándor: Das Problem des Ursprungs der Sprache im jüdischen Schrifttum — — — — —	334

TÁRSADALOM

Visszapillantás a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet hatvanadik évfordulója alkalmából.

A Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet félszázados fennállása alkalmából kiadott ünnepi irat magába foglalta az intézmény alapításával kapcsolatos elgondolásokat, törvényes akciókat, elsősorban a királyi és kormányrendeleteket, melyekből kitűnik, hogy intézetünk létrehozatala közvetlenül néhai királyunknak, I. Ferenc József saját elhatározására vezethető vissza, ki a Haynau által elrendelt hadisarc igazságtalan voltát felismerve, a múlt század ötvenes éveiben annak a magyar zsidóság kulturális céljaira való felhasználását rendelte el. A királyi intézkedés bátorítólag hatott mindazokra, kik a magyar zsidóság egyenjogósítása mellett már évtizedek óta síkra szállottak és már a függetlenségi harc közepette a szegedi országgyűlésen ezt törvényileg kimondották, bár a törvény a forradalom leveretése folytán csak az alkotmány helyreállítása után 1867-ben a két alkotmányos tényező közös akaratából vált valósággá. Hogy ez így és pedig közvetlenül a kiegyezés után megtörténhetett, a király példaadásának köszönhető, ki törvényerejű királyi pátenssel legelőbb felekezetünk alkotmányát adta nekünk, ami azután a pezsgő zsidó közéletben megindult eszmeáramlatok folyamányaképen az Országos Rabbiképző Intézet létesítéséhez vezetett.

Az a szellem, mely ezt lehetővé tette, érvényesült intézetünk tényleges felépítése után a magyar kormányférfiaki állandó jóakaratú érdeklődésében. Talán elég arra rámutatnunk, hogy a felépítés idejében kormányon lévő val-

lás- és közoktatásügyi miniszter, Trefort Ágoston a megnyitást követő években ötször látogatta meg Intézményünket, beható és meleg érdeklődéssel gondoskodván arról, hogy az a csaknem minden esetben felmerülő kezdeti nehézségeket elkerülje, ami az akkori kiváló és világhírű igazgató és tanárok nagyszerű működésével sikerült is.

Az Országos Rabbiképző Intézet alapítása az európai zsidó tudományos élet érdeklődését is felkeltette, mely a legprominensebb tudósoknak, köztük a zsidó történelem legkimagaslóbb mesterének, dr. H. Grätz tanárnak ideküldetésében nyilvánult meg. Intézetünk fennállása óta minden időben tudatában volt annak, hogy a magyar alkotmányos élet tényezőinek és az egyetemes zsidó tudományt képviselő szervek és körök érdeklődése mire kötelez. Kötelez elsősorban egy oly igazán vallásos papi nemzedék felnevelésére, mely a nemzeti eszményeknek hódolva, a magyar és zsidó kultúra szolgálatában állva, képes legyen felekezetünk egyedeibe is ezen magas elgondolásokat átültetni és őket gyökerestül a nemzeti talajban meghonosítani. A zsidó egyetemességgel szemben kötelessége, hogy a kétezer éves tudomány Főiskolánkon teljes mértékben áthassa nevelési rendszerünket, annak magas szintjét megőrizze és amennyire csak lehet, tovább fejlessze.

Fennállásunk első ötven évének története mindenkit meggyőzhetett arról, hogy ez tényleg sikerült is. És ha fennállásunk hatodik évtizedében csak folytatódólagos termékeny munkát végeztünk anélkül, hogy világraszóló eredményekről számolhatnánk be, szolgáljon mentségül, hogy ezen tíz évnek csaknem szüntelen gazdasági és politikai válsága, valamint az Intézet vezető egyéniségeinek hosszas betegeskedése munkánk menetére némileg vontatólag hatottak. A nemrég elhunyt világhírű nagy mester, dr. Blau Lajos igazgatónk a lefolyt évtized derekán kénytelen volt a vezetésről lemondani, biztosítván ezáltal magának, családjának és Intézetünknek azt az örömet, hogy szerencsénk lehetett őt még néhány évig körünkben tudhatni. Utódja, külföldről visszahívott kiváló honfitársunk, dr.

Guttman Mihály lett, ki több évtizedes és az egyetemes zsidó tudományos világ elismerésétől kísért működésével biztosítja Intézetünk magas rangjának megtartását.

Budapest.

Wertheimer Adolf.

Uj korszaknyitás előtt.

A lefolyt iskolaévvel befejezését nyerte rabbiképzőintézetünk fennállásának hatvanadik esztendeje. Hat évtizede, hogy megnyitották hazai zsidóságunk teológiai főiskoláját.

Bármennyire is hangoztatják, hogy nem lehet szigorú határvonalakat húzni az eleven történés szüntelen változó előretörésében, bármennyire igaznak látszik, hogy a történelem tartalma folyékony, parányi folytatásokban elhúzódó folyamat, mely nem ismer megállást, mégsem tagadhatjuk meg magunktól, nagyobb út befejezése után, a visszatekintést, a végzett munka értékelését és elbírálását; és nem tagadhatjuk le azt a metafizikaiényt, hogy lelki életünkben nem tisztán természetszabta adottságok irányítják a haladást. Bizonyos történetek igenis rányomják bélyegüket a néma és egyenletesen előrehaladó időre, különlegessé teszik és korszakká avatják azt.

Ezzel az elgondolással tekintünk vissza a letűnt hat évtizedre. Már első tekintetre meg kell állapítanunk, hogy a lefolyt korszak nem az átlagidők rendjéhez tartozik. Nem közönséges időfüggvény, mert már a külső történet emelte ki a közönséges krónika rovatából. Nevezetesen a korszak másik fele az, mely megrendítő világtörténeti sorsfordulatok tanujaként vonult el fölöttünk. A jelen évszárót, mint korszakzáró pillanatot, tehát nem tisztán a kerek évszám, hanem az események súlya teszi nevezetessé; figyelmeztet bennünket a leélt hat évtized korszakos jellegére és a megtett út történelmi jelentőségére.

Részletekről a következő cikkek számolnak be. E helyen csak általánosságban kívánunk megemlékezni a főcélról, mely intézetünk megalapítói előtt lebegett és arról, hogy az elmúlt hat évtized alatt mennyi valósult

meg a kitűzött célból és mi szállt reánk mint maradandó örökség a továbbépítendő jövő számára.

Az Országos Rabbiképző Intézet gazdag munkásságának egyik legfőbb eredménye és legjelentékenyebb kihatása a magyar zsidóság vallási és szellemi életére, hogy megnyitotta hazánkban a tágabb és magasabb értelemben vett zsidó tudományok művelését. Intézetünk vitte be hitbéli és szellemi javaink ősi kútforrásait a közvetlen jelenbe, saját lelki világunkba, saját kultúreletünk körébe.

Ez a kezdeményezés korszaknyitó volt, lényeges tartozékát képezte ama lelki erőknél, melyek irányító szerepet vittek hazánk zsidóságának kifejlődésében, emancipációja hajnalhasadása után. Világtörténeti perspektívában félévezredes korszak ért akkor véget. Közel félévezreden át ugyanis gettóba szorult a zsidó élet és elkülönített nemcsak a politikai, társadalmi és gazdasági munkaközösségtől, de egyúttal megszakadtak szellemi haladásának és tudományos törekvéseinek világvonatkozási kapcsolatai is. Az újkori zsidóság felszabadulásának egyik legfontosabb elemét képezte tehát vallási és szellemi javaink tudományos kiszabadítása középkori elszigeteltségből és beillesztése az emancipációs új életbe. És ezt a belső vallási öntudatunkat képző hivatást magára vette az újkori zsidóság tudományos alapokon felépült új típusú rabbiiskolája, — nálunk az Országos Rabbiképző Intézet.

Az Országos Rabbiképző Intézet tehát kettős célkitűzéssel nyitotta meg működését. Az egyik volt a rabbiképzés, a másik pedig a zsidó tudományok felélesztése, kiépítése és bekapcsolása a külvilág tudományrendszereinek egyetemébe. Hatvan évvel ezelőtt egy célt láttak mindkét feladatban. Rabbiképzőnk eredeti rendeltetése tisztán gyakorlati volt, rabbikat és hittanárokat kiképezni hazánk hitközségeinek. Csak mostan vesszük észre, hogy szeminariumunk munkája nyomán kibontakoztak a zsidó ismeretek különböző ágai, melyek az egyetemes tudományok sorában különálló helyet igényelnek és világvonatkozási jelentőségre tettek szert. A jeruzsálemi héber egyetem judaisztikus fakultása szinte szimbólumként világít rá az egyete-

mes szellemi világ eme nagybecsű kincseire. Az érdeklődő emberiség nagy része az újkor legújabb alkotásának veszi, mely felfedezésszerű munkát végez, és varázsszerűen tűnt elő a semmiből. Pedig gyönyörű előállomásai vannak, gazdag előmunkálatok vezették be és nagyszabású modern szakirodalom töltötte meg a dolgozószobák könyvespolcait, midőn a héber egyetem megnyílt. A judaisztikus fakultás szaktárgyainak tananyagát nagyobbára rabbiképző-intézetek aknázták ki fél évszázadnál tovább tartó időn át kintartó szorgalommal és önmegtartó odaadással és szeretettel. A héber egyetem megnyitásakor rabbiképzőintézeti tanárok és rabbik foglalták el a katedrákat és azzal az érzéssel tartották meg előadásait az új környezetben és új hallgatóság előtt, mintha odahaza lettek volna jól ismert szemináristáik előtt. A munka egyneműsége elfeledtette velük pillanatokra a hely távolságát, az éghajlat sajátos változatát és a célkitűzés másneműségét.

Ezt csak, mint végeredményt említem. Nem kevésbé fontos és értékes az a tény, hogy a rabbiképző intézetek megteremtették otthon, ki-ki a maga országában, a maga szűkebb működési területén a zsidó tudományok helyi kultuszát, fölkeltvén az érdeklődést a zsidó könyv iránt és a zsidó múlt nevezetesebb teljesítményei és alkotásai iránt. Végre pedig nagy hatással voltak a rabbiképzőintézetek közvetlenül és közvetve a szellemi munkára vágyókra, különösen az ifjúság lelkesebb rétegeire. Fölébresztették bennük a kedvet önálló munkálkodásra. Ezzel megvetették az alapját egy ismeretekben gazdagabb lelkes és öntudatos nemzedék keletkezésének.

Ebben az összefüggésben megemlítendő, hogy hazánkban is gazdag szellemi munka fejlődött ki országszerte rabbiképző intézetünk megnyitása óta. Tudományos folyóiratok, élükön a Magyar Zsidó Szemle, szellemi és társadalmi életünkkel foglalkozó lapok, önálló könyvek és iratok, régi és értékes zsidó művek fordításai. Külön említendő a tudományos és társadalmi élet fellendülését szolgáló egyesületek és társulatok alapítása, élükön az Izraelita Ma-

gyar Irodalmi Társulat, mely előljár a komolyabb és mélyebb ismeretterjesztésben előadásai és kiadványai útján. Évkönyvei, önálló munkái és bibliafordításai egy egész kis könyvtárt tesznek ki. Mindezek az alkotások az Országos Rabbiképző Intézet tudományápoló és ismeretterjesztő munkásságának közvetlen vagy közvetett hatása alatt keletkeztek és fejtenek ki áldásthozó működést.

Párhuzamosan a tudomány és műveltség körül szerzett nagy érdemeivel utalnunk kell legalább röviden intézetünk alapfeladatára és sajátos rendeltetési munkájára, mely összpontosult a hit és vallás magasztos igazságainak kutatásában és tanításában. Intézetünk, mint már említettük, nem választotta ketté a tudományt a hittől. Valamennyi tantárgy a hit megértését és megerősítését szolgálja. A gazdag, tradicionális, ismerettani és irodalmi anyag fellárása és szakavatott ismertetése a vallás szemszögén át keresi az utat a tanítványhoz és hallgatóhoz. Tudatosabbá és bensőbbé kívánja tenni a vallás és tudás szintézisét. Ősi hit és új megismerés, ősi hagyomány és legújabb haladás összhangzatra hozatala, egymásbaszövése volt rabbiképzőintézetünk kiinduló életfeladata 60 évvel ezelőtt, és ez a célkitűzés változatlanul megmaradt mindmáig. A feladatok változatlan megmaradása és érintetlen azonosága bizonyítja, hogy az intézet szilárd alapon épült. Ami hat évtizeddel ezelőtt csak reményként élt intézetünk bölcs és lelkes tervezőinek szívében, ami akkor csak mint bizonytalan jövőbe vetett eszménykép gyanánt szerepelt, annak ma már beigazolt múltja van, megerősödött gyökérszállai, melyek mélyen belenyúlnek a zsidó életbe. Az élet ma sokkal követelőbb eme szintézissel szemben, mint volt a múltban. Zsidóságunk megtanulta becsülni — talán a rabbiképzőintézet beható munkája nyomán — saját elaggottnak látszó múltját és új életet merít belőle. Hagyományaink régi tartalmában felismeri az időkfőlötti eszmétartalmat, a történetfőlötti igazságokat.

A lefolyt hatvan év gazdag tapasztalataiban, tudományos eredményeiben és súlyos történelmi megpróbáltatásaiban bennfoglaltatik a jövő programja. Úgy, mint eddig,

világítsa meg útjainkat a jövőben is bizalom, hit és hűség. Bizalom és hit az emberiség jóságos örében és igazságos gondviselőjében, odaadó hűség és szeretet szent vallásunkhoz és drága hazánkhoz.

Budapest.

Dr. Guttmann Mihály.

Rabbiképzőnk hatvan esztendeje.

Jelentős állomáshoz érkezett el Intézetünk a folyó tanév végével. Hatvan esztendeje immár, hogy hazánkban a lelkész-képzés magasztos hivatását teljesíti. Erdemes ennél a fordulónál megállani, tekintetet vetni Főiskolánk múltjára, eredményeire és jelentőségére, összefoglalni az utolsó évtized kiemelkedő eseményeit, hogy kiegyésszük vele azt a képet, amelyet a különböző jubileumok alkalmából méltatói megrajzoltak.

Körülményes és felelősségteljes a pap munkaköre minden felekezetenél, de sokszorosan súlyos az a feladat, amely a rabbi vállaira nehezedik. A keresztény lelkipásztorok működését valamennyire megkönnyíti az a körülmény, hogy a hétköznapi élet is a vallás eszméinek alapelvei szerint rendezkedik be, legalább külső formáiban. Mégis, a külső formákat lelki tartalommal megtölteni, itt is rendkívül sok lelkesedést és munkabírást követelő teljesítmény. A zsidó vallásos élet lelkivezetőinek emellett azonban azokat a nehézségeket is át kell hidalniuk, amelyek önmaguktól emelkednek az életkövetelmények és a hitbéli köteleességek közé. Elég a sok közül egyre rámutatnunk: a szombat kérdésére. Ha a rabbi a szombat megszentelésére nem képes ránevelni híveit, akkor egyben elesik attól az irányító és hiterjesztő lehetőségtől, amelyet a keresztény vallásoknál a vasárnap biztosít. Hogy milyen nagy fontossága van ennek a kérdésnek, mutatja az a tény is, hogy a szovjetben éppen a vasárnap eltörlésével akarták a leg-hathatósabb csapást mérni a vallásos világnézet hitvallóira.

A modern rabbi nevelése fokozottabb körületekintést követel, mint az általános lelkész-képzés. Ezt a nagy odaadást és széleskörű tudást követelő munkát olyan emberek kezdték meg hazánkban, akik nemcsak a magyar zsidóságnak, hanem a nemzetközi zsidó teológiai irodalomnak is büszkeségei voltak. A jelenlegi tanári karnak csak folytatnia kell ezt a szent művet az ő szellemükben, kiegészítve azt az újabb évtizedek pedagógiai és pasztorális követelményeivel.

Mielőtt rátérnénk az utolsó évtized történetének összefoglalására, problémáinak megbeszélésére, vessünk egy futó pillantást Intézetünk létrejöttére, tanárainak jelentőségére, neveltjeinek mű-

ködésére, mert csak így láthatjuk világosan, hogy mit jelentett az elmúlt tíz esztendő szemináriumunk életében.

I. Visszatekintés Intézetünk múltjára.

a) **Alapítás.** Már a XIX. század legelején, 1806-ban emlékirattal fordult Friesenhausen Dávid, bajor eredetű magántudós József főherceg nádorhoz egy modern rabbiképző felállítása tárgyában. Kezdeményezése kísérlet maradt, már azért is, mert magánembertől indult ki. Komolyabb volt a második megmozdulás: egy országos bizottságé. Törvényjavaslatot dolgoztak ki, amely szerint rabbi csak az lehet, aki magyar nyelven tudja vezetni az anyakönyvet és kiképzését nyilvános rabbiképző intézetben nyerte. Ez kerekén száz esztendővel ezelőtt történt. De sem ez, sem a következő lépés, amikor 1844-ben a rendek gyűlése a főrendekkel egyetértőleg elhatározta a rabbiképző intézet létrehozását, nem vezetett gyakorlati sikerre. A megvalósulás állapotába csak akkor került az elhatározás, amidőn az anyagi eszközök is megvoltak hozzá. Váratlan lehetőség adódott erre a szabadságharc leverése után. Haynau a magyar zsidóságra, mert résztvett a nemzet heroikus szabadságküzdelmében, 2,300.000 forintnyi sarcot rótt ki. I. Ferenc József Ő felsége 1850-ben elengedte ezt a sarcot, de elrendelte egyszersmind, hogy a zsidók egymillió forintot fizessenek be az állam pénztárába, amelyből egy izraelita iskolaalapítást létesítsenek. Az iskolaalapítást legfőbb rendeltetése az volt, hogy belőle a már régen kőzshajnak nyilvánított rabbiképző intézet felállíttassék és fenntartassék. Közben az összeg csaknem kétszeresére emelkedett és így megindulhattak a részletes előkészületek az új intézmény életrehívására.

b) **Megnyitás.** Már azok a külsőségek, amelyek között az Intézet megnyitása végbement, bizonyítékul szolgálhatnak arra, hogy nemcsak a zsidóság vezetői, hanem a magyar nemzet leg-hivatottabbjai is átértékelték azt a nagy és fontos szerepet, amelynek betöltése az Intézetre várt. Főiskolánk nagy histórikusa, boldog emlékeztető Blau igazgató szavai szerint a megnyitást olyan jelenségek kísérték amilyenre zsidó iskolánál nincs példa, sem hazánkban, sem más országban, sem a multban, sem a jelenben». (Emlékkönyv a Ferenc József Orsz. Rabbiképző Intézet 50 éves jubileumára. 11. l.).

1877. október 4-én volt a megnyitó ünnepség, amelyen a főváros, az egyetemek, az evangélikus, református, és unitárius teológiai főiskolák, külföldi szemináriumok, hazai és külföldi izr. hitközségek, a magyar képviselőház nagyszámú küldöttsége mellett az ország legmagasabb közfunkcionáriusai: Tisza a Kálmán miniszterelnök, Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi mi-

niszter és Majláth György országbíró, a főrendiház elnöke is megjelent.

A fényes megnyitó ünnepséget jelentőségében felülmul-ta, hogy az Intézet fennállásának második havában, 1877. november 15-én dicsőséges uralkodónk, megholdogult I. Ferenc József Ő felsége kitüntette a rabbiképzőt látogatásával. A vallás- és közoktatásügyi miniszter kíséretében jelent meg, kérdéseket intézett a tanárokhoz és növendékekhez, megnézte a könyvtárat, a templomot és a tantermeket. Távozásakor biztosította az Intézet vezetőségét, hogy a jövőben is a legnagyobb figyelemmel fogja kísérni a Rabbiképző munkáját és fejlődését.

c) **Az első fél évszázad.** Az első fél évszázad története igazolta mindazokat a várakozásokat, amelyeket az új intézményhez nemzeti és felekezeti részről fűztek. Ez elsősorban annak a ténynek tulajdonítható, hogy az Intézetet irányító vezérlőbizottság tagjaival olyan kiváló világi és egyházi vezető férfiakat nevezett ki a vallás- és közoktatásügyi miniszter, akik mindenkor a legmagasabb szempontokat tartották szemük előtt a tan-székek betöltésénél. Az Intézet első teológiai tanárait valóban egész különös megérzéssel és előrelátással szemelték ki. A hatvanadik évét meghaladó Bloch Mózes mellé, aki tudományos munkásságában és egyéniségében szerencsésen egyesítette a világi műveltséget a konzervatív követelményekkel is számoló mély talmudtudással, meghívtak két egészen fiatal tanárt — hiszen mindketten jóval innen voltak a harmincadik életévükön —: Bacher Vilmost és Kaufmann Dávidot. Két olyan név, mely korszakot jelent a zsidó tudományban. Irodalmi munkásságuk széles területe, biztos ítélőképeségük és átfogó látókörük az ujjabkori zsidó tudományos irodalom legelső soraiba emelte őket. Brill Sámuel Löw és Deutsch Henrik körülbelül azt a színvonalat jelentették hazai viszonylatban, amelyet a konzervatív talmudista körökben Bloch Mózes, a modern zsidó tudomány területein Bacher és Kaufmann nemzetközi összefüggésben képviseltek.

Tíz évvel Rabbiképző Intézetünk megnyitása után került tanári karába Blau Lajos. Múltó folytatója volt annak a munkának, amelyet elődei megkezdtek. Továbbfejlesztette a szeminárium nemzetközi kapcsolatait. Tudományos működése a zsidó tudomány vezető egyéniségévé tette. Neve együtt fog ragyogni Mestereiével a zsidó kultúra egén.

Külön kell megemlítenünk Goldziher Ignácot, az elmúlt évszázad legelismertebb orientálistáját, aki szintén Főiskolánk tanára volt. Hazánkban vele egyidejűleg alig működött tudós, akit-nek hozzámérhető jelentősége lett volna egyetemes szempontból. De meg kell emlékeznünk a többi teológiai tanárról is, a korán elhunyt kiváló tudású Klein Miksáról, továbbá Edelstein

Bertalanról, Kohn Sámuelről, Feldmann Mózesről, Vene-tiáner Lajosról és Weisz Miksáról, akik valamennyien hazánk határain túl is megbecsült munkásai voltak a zsidó tudománynak, a mellett, hogy rendkívül értékes és kiterjedt lelkipásztori tevékenységet fejtettek ki.

Ugyancsak a hazai zsidó pedagógusok legkiválóbbjai kerültek a gimnáziumi tanári állásokba is. Legkiemelkedőbb közöttük Bánóczi József volt, de elismert tekintélynek örvendtek szakmájukban: Bein Károly, Bloch Henrik, Schill Salamon, Friedmann Mór világhírű főként, hogy csak az elhúnytakat és közülük is csak azokat említsük, akik huzamosabb ideig működtek Intézetünkön.

Ha mérlegeljük ezt a szokatlan értékes és nemzetközi tekintélynek örvendő tanári kar együttesét, nem lephet meg bennünket az sem, hogy Rabbiképzőnk hatása olyan területekre is kiterjedt, amelyre rendes körülmények között nem lehetett volna számítani már a magyar nyelvterület szűk határai miatt sem. Arra gondolok, hogy Európa vagy Amerika egyetlen zsidó teológiai intézete sem adott a világnak annyi szemináriumi tanárt és igazgatót, mint éppen a pesti rabbiképző.

Európában mindössze néhány jelentős modern zsidó papnevelő intézet működik. Egy-egy Angliában, Franciaországban, Ausztriában, Olaszországban és három Németországban (a hátról egy orthodox, amely nem tart szorosabb kapcsolatot a többi, többé-kevésbé haladó irányzatú intézettel.) A londoni Jew's College-nek mai igazgatója dr. Büchler Adolf, a wien-i Israelitisch-Theologische Lehranstalt e. i. rektora, dr. Krauss Sámuel, a boroszlói Jüdisch-Theol. Seminar volt Seminar-rabbinere és elnöke dr. Guttman Mihály (jelenlegi igazgatónk), a berlini Hochschule für die Wissenschaft des Judentums világhírű elhúnyt tanára dr. Schreiner Márton: főiskolánk neveltjei. Itt említem meg, hogy két volt növendékünk, akik ugyan külföldi szemináriumban fejezték be tanulmányaikat, szintén teológiai katedrát kaptak: az elmúlt években Vajda György a párisi Séminaire Israélite de France, dr. Guttman Sándor pedig a berlini Hochschule tanára lett, nemrég végzett növendékünk, dr. Herskovits Fábián pedig a római Collegio Rabbinico Italiano-ban működik. A számbajöhető hat európai rabbiképző közül tehát háromnak igazgatója, a másik háromnak egy-két előadója nálunk nyerte kiképzését, egyaránt dicsőségére szolgál ez a magyar nemzeti kultúrának és a hazai zsidóságnak.

A belső hatás jellemzésére elég lesz, ha idézem Blau rektor-nak az Intézet ötvenesztendő jubileuma alkalmából írt, már emlí-

tett, idevágó dolgozatának főbb tartalmát és kitételeit, amelyek világos képet nyújtanak erről.

Az Intézet neveltjeinek az érdeme, »hogy a közömböseket vallásukhoz közelebb hozták, annak megtartották, bennök iránta a lelkesedést újból felkeltették, a hitközség javára való munkálkodásnak megnyerték, egyszóval kultúrképesé tették a zsidó vallást... Az iskolát és a szöszéket teljesen megmagyarosították, a nemzeti kultúrának egyéb vonatkozásokban is nagy szolgálatot tettek, nem egy helyen a magyar nemzeti kultúra előharcosai, mindenütt bajnokai voltak«.

Az Intézet tanárai és neveltjei teremttették meg a Magyar Zsidó Szemlét, a Hacoferet, amely egy időben egyedüli hébernyelvű orgánuma volt a zsidó tudománynak Európában. Életre hívták az Országos Rabbiegyesületet, az Országos Magyar Izraelita Közművelődési Egyesületet és végére hagyjuka legjelentősebbet: megalapították az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatot. Azért ez a legjelentősebb, mert az »Izraelita Magyar Irodalmi Társulat nem egy árnyalaté, hanem az egész magyar zsidóságé és hatása kiterjedt a rabbiképzőtől távol, sőt vele szemben álló körökre is. A rabbiképző nélkül Magyarországon Izraelita Irodalmi Társulat sohasem létesült volna. Az IMIT kiadványai közül a Szentírás magyar fordítása négy kötetben korszakalkotó, mert ez az első magyar szentírásfordítás, amely a héber eredeti alapján készült. Ugyanilyen nagyfontosságú a Magyar Zsidó Oklevéltár kiadása: legfontosabb kútforrása lesz ez felekezetiünk hazai történetének (1903-ban jelent meg első kötete, a közeli hónapokban fog napvilágot látni több mint 2100 oldalon további három kötete). E két monumentális munkán kívül több mint ötven nagyértékű kötetet gyarapította a Társulat a magyar zsidó irodalmat. Teljesítményére joggal lehet büszke az IMIT vezetősége.

Amint a fentiekből látható, a Rabbiképző Intézet, ha gyökereiben ősrégi intézmény is, mai formájában új hatáskört tudott betölteni.

II. A hatodik évtized.

Midőn a hatvanéves történet utolsó évtizedének mozzanatait röviden össze akarjuk foglalni, problémáit megbeszélni, nem ragaszkodhatunk szigorúan a tízéves határvonalhoz. Egyes kérdések megbeszélésénél be kell vonnunk az utolsóelőtti évtized jelenségeit is, mert ezek szorosan összefüggenek vele.

Azt az újjászervezési munkát, amelyet az Intézet vezetői megkezdtek a háború és az azt követő forradalmak utáni időben, folytatni kívánta az elmúlt évtized.

Megállapíthatjuk, hogy a törekvés teljes mértékben sikerrel járt. Nemcsak, hogy újjáéledt Intézetünk, hanem sok tekintetben még fejlődött is. A szellem ugyanaz maradt, mint a háborúelőtti esztendőké.

Szemmelátható változások a növendékek számában és elhelyezkedésük dolgában történtek, de megvilágítást igényelnek egyéb, jelentős részletek is: az ifjúsági egyesületek élete, az internátus megnyitása, a könyvtárral kapcsolatos kérdések, meg növendékeink derekas részvétele az Országos Középiskolai Tanulmányi Versenyeken.

a) **A növendékek száma és elhelyezkedése.** A háború és az azt követő forradalmak csaknem elnéptelénítették az Intézetet. Az 1919/1920. iskolai évben mindössze 26 növendékkal indult meg az új aera. (Ezek közül 21 gimnáziumi tanuló és 5 hallgató). Az 1929/1930. évben érte el iskolánk népessége a világháború utáni idők legnagyobb számát. Ekkor már 121 növendékünk volt (45 hallgató és 76 tanuló). Ennél több növendékünk csak egyszer volt 1887/1888-ban 129 (23 hallgató és 106 tanuló). A vezérlőbizottság és a tanári kar jónak látta tehát a növendékek számának csökkentését, amelyre két mód adódott. Először, hogy már az alsó tanfolyam első osztályba hatványozott figyelmű kiválasztással vették fel a növendékek és minden osztály után újól megrostáltuk a tanulóifjúságot, másodszer pedig, hogy az alsó tanfolyam növendékei közül nem mindenki kerülhetett a felső tanfolyamra. Az eredmény egyenlőre nem teljesen kielégítő. Az alsó tanfolyam tanulójának számát sikerült körülbelül hatvanra leszorítani. A felső tanfolyam hallgatói számának apasztása nehezebb kérdés, mert a szabályzat értelmében olyan növendékek is tehetnek felvételi vizsgálatot, akik gimnáziumi tanulmányaikat más intézetben végezték. Az elmúlt évben 48-ra emelkedett a hallgatók száma. Ennyi hallgatója csak egy ízben volt Intézetünknek: 1892/1893-ban. De remélhető, hogy módot találunk a jövőben a hallgatószám számának redukálására is.

A felső tanfolyam létszáma növekedésének természetesen következménye lett, hogy az avatott rabbik száma az utolsó évtizedben nagyban emelkedett. 59 rabbi kapott tíz év alatt diplomát. 50 év alatt ezzel szemben mindössze 135 rabbi nyert nálunk kiképzést (ebből körülbelül 120 a háború végéig). Ha tehát Nagymagyarországon 40 év alatt 120 rabbi helyezkedett el, nagy nehézségekbe ütközik Csonkamagyarországon tíz év alatt közel hatvanat elhelyezni. Hogy ez csak részben is lehetséges volt, a következő körülményeknek köszönhető.

1. Igen sok lelkesítő állást régebben arra való hivatkozással, hogy nem kapnak megfelelő képzettségű rabbit, betöltetlenül hagytak, más községekben nem rabbiképzőnkön végzett papok működtek. Ezeknek az állásoknak egy részét az utóbbi években sikerült növendékeinknek megszerezni. Ilyenek például: Aszód, Devecser, Battonya, Siófok, Lovasberény, Bicske, Ercsi, Pestszentlőrinc, Enying, Mezőtúr, Hódmezővásárhely.

2. Az utóbbi években több hitközség titkári állását rabbikkal tölti be és ezek egyuttal rabbihelyettesi és hittanári működést fejtenek ki. Egyes hitközségek viszont a titkári teendőktől függetlenül másodrabbi állást szerveztek meg. A Pesti Izr. Hitközség hét rabbtitkári állást állandósított, Nyiregyházán pedig két rabbihelyettes-hittanár nyert alkalmazást. Egy-egy titkári, illetve hitoktatói teendővel megbízott másodrabbit a következő községek választottak meg: Székesfehérvár, Pécs, Nagykanizsa, Újpest és Pesterzsébet. Folyamatban van még több nagyobb község másodrabbi állásának betöltése.

3. A statusquo hitközségek körében is népszerűbbek lettek Intézetünk növendékei. Ujabban a gyöngyösi és az egeri hitközség választott papot neveltjeink közül és ma már minden megüresedő statusquo hitközség a pesti Rabbiképző végzettjei közül szemeli ki a megfelelő lelkipásztort. Ez igen fontos momentum, mert mutatja, hogy szemináriumunk szelleme a konzervativizmus követelményeit is kielégíti.

4. Az elszakított területeken is sikerült elhelyezkedést találni több növendékünknek. Itt főképen azok jönnek számításba, akik a kívánt állampolgársággal bírnak.

Csak úgy oldhatjuk meg véglegesen növendékeink elhelyezkedésének kérdését, ha mindazok a nagyobb hitközségek, amelyek évek, sőt évtizedek óta lelkipásztor nélkül sínylődnek, végre ráeszmélnék arra, hogy egészséges hitelet csak ott fejlődhetik, ahol lelkes működik. A hitközség önállóságának az első kritériuma, hogy papja legyen, nem a pap, hanem a község érdekében.

Felsorolok itt néhány nagyobb községet, amely minden bizonnyal, kis jóakarattal betölthetné a rabbiallást:

Kiskunfélegyháza (513 lélek), Szentendre (260), Apostag (248), Celldömölk (287), Sárvár (348), Szentgotthárd (263), Vasvár (462) Balatonboglár (526), Csurgó (426), Nagyatád (537), Marcali (632), Barcs (493), Dunaföldvár (375), Pécsvárad (246), Kisújszállás (359), Turkeve (220), Gyoma (269), Szarvas (707). A lélekszám megadásában dr. Winkler Ernő adatait követjük. (Statistikai függelék. Indokolás a kiegészítő szabályzat javaslatához. Budapest, 1934. 180—181.).

Fontos lenne az is, ha azok a nagyobb hitközségek, amelyek eddig még nem tették, másodrabbi és hittanári állásaikat kiegészítették, a képzetesebb hívők igényeit is kielégítő rabbikkal töltenék be. Ez a felekezeti üdvére lenne és mindenképp igazságos is, mert a hitközségi állások elfoglalására azoknak van elsősorban erkölcsi joguk, akik ifjúságuk legszebb éveit a Tórának szentelték.

A hallgatók számának nagymértvű emelkedése szükségessé tette azt is, hogy a felső tanfolyamon a legtöbb kollégiumot most két csoportban adjuk elő, mert ilyen nagyszámú hallgatóságot, különösen a szemináriumi gyakorlatokon, szinte lehetetlen egy csoportban foglalkoztatni.

b) **Ifjúsági egyesületek.** Az alsó tanfolyam Bacher Vilmos Önképzőköré folytatta működését, az utóbbi évtizedben mind gyakrabban szerepelt héber ülés műsorában. A Goldziher Ignác Theológiai Kör a G. I. Theológiai Egyesület (GITE) nevet vette fel, programját kiszélesítette, amennyiben vidéki hitközségekben felolvasóesteket rendezett, amelyeken a Theológiai Egyesület tagjai mellett helyi szereplők is felléptek. Ezek a vidéki kirándulások az erkölcsi sikeren túl az Egyesület anyagi szükségletei kielégítését is szolgálták. Az Egyesület jövedelmének nagyrészt a hallgatók egyetemi tandíja fedezésének megkönnyítésére használja fel. Uj ifjúsági alakulattal is gazdagodott a hallgatóság. 1932-ben megalakult a Blau Lajos Talmudtudományi Társulat (BLTT), amelynek célja főképen a talmuddal és midrással kapcsolatos tanulmányok folytatása, szélesebb keretekben: a hallgatóságnak tudományos munkásságra való ösztönzése. A Társulat eddig négy évkönyvet adott ki, amelyek tartalmát a tanárok és hallgatók tudományos és népszerű ismeretterjesztő cikkei teszik.

c) **Az Országos Középiskolai Tanulmányi Verseny.** 1927-ben vett Intézetünk először részt az Orsz. Középiskolai Tanulmányi Versenyen s már az első kísérlet is sikerrel járt. Vajda György V. osztályú növendékünk latinból első helyen kapott dícséretet. A következő évben az V. osztály kilenc növendéke közül négyen próbálkoztak, közülük kettő győzelmet is aratott: Boros István földrajzból a második díjat nyerte, Vidor Pál pedig magyarból harmadik helyen kapott dícséretet. 1929-ben László István történelemből a második díjat, 1931-ben Hahn István latinból az első díjat nyerte. Scheiber Sándor a következő évben magyarból harmadik díjat nyert, a folyó évben Hajós György szintén a magyarból kapott második helyen dícséretet.

A mi kis osztálylétszámunk mellett ez egészen rendkívüli eredmény. Az ország összes iskolái közül eredmények szerint a huszonnegyedik helyen áll gimnáziumunk, ami jó fényt vet

arra a munkára, amely középiskolai tagozatunkon folyik. Tekintetbe kell vennünk még azt a nehezítő körülményt is, hogy a mi középiskolai növendékeinket heti 15—16 theológiai óra is lefoglalja.

Szép eredményeket értek el ezenkívül tanulóink az országos gyorsíróversenyeken is.

d) **Könyvtár.** A tanárok pedagógiai és tudományos munkásságának, valamint a növendékek továbbképzésének egyik legfőbb eszköze a könyvtár. Ezt a célt jól szolgálja Intézetünk könyvtára. Érték- és számszerűség szempontjából Közép-Európa legjelentősebb zsidó könyvgyűjteményei közé tartozik. Az utolsó évtized első felében fejlődhetett is, mert a vallás- és közoktatásügyi minisztérium által juttatott évi 3.000 pengős átalányt az Intézet ötvenesztendős fennállása alkalmából létesített jubiláris alaphól évenként ugyanennyivel egészítette ki a vezérőlbizottság. Az 1931/1932. évben azonban a vallás- és közoktatásügyi minisztérium lecsökkentette az átalányt és a jubiláris alap is kiapadt. Megengedte ugyan többször a vallás- és közoktatásügyi miniszter úr Önagyméltósága, hogy a többi átalánynál megtakarított összegekkel a rendes évi 500 pengős összeget pótoljuk és egyben külön segélyt is kiutalt, de még így sem elegendő a könyvtár rendszeres kiegészítésére. Ebből az összegből még a legfontosabb kézikönyveket sem szerezhetjük be.

Könyvtárunk kötetszáma meghaladja a 40.000-et. Látogatóinak köre is igen széles. Orthodox rabbik éppen úgy igénybeveszik, mint a református theológia professzorai és hallgatói.

Az elmúlt évek folyamán sikerült a kézirat-katalógus házi-használatra való elkészítése. A tudományos feldolgozás természetesen még éveket fog igénybevenni. Jelenleg 339 kéziratunk van. Elkészítettük ezenkívül a Bacher-levelezés katalógusát is. 899 levelezőnek csaknem 6000 leveléről van szó.

A könyvtár további fejlesztésére üdvös volna, ha az évi átalányt újból a régi összegben kaphatnók meg és ha a jubiláris alap ismét feltámasztható volna. A könyvtár használhatóságának előfeltétele pedig egy önálló munkaerő alkalmazása, aki a vezetőtanár irányítása mellett a katalogizálást és az ügykezelést végezné. Ma a hallgatókat kell erre a célra igénybevennünk, akik lelkesedéssel és tudással végzik munkájukat, de képtelenek annyi időt fordítani a könyvtárra, amennyit ez megkíván, hiszen egyszerre két főiskolának növendékei, amellet pedig önmaguk anyagi szükségletei megszerzésére magántanítványokat is kénytelenek vállalni.

e) **Internátus.** Már az első tervzet, amelyet az említett Friesenhausen Dávid dolgozott ki 1806-ban, úgy képzel el a rabbiképző intézetet, hogy internátussal legyen kapcsolatos.

Ez mindaddig »jámbor szándék« maradt, amíg több mint 110 évvel később két nemes zsidó lélek elhatározásából az eszme valósággá válhatott. Freund József és neje fejedelmi ajándéka váltotta valóra a régi álmokat. 1918. májusában dr. Mezey Ferenc, a Vezérőlbizottság egykori elnöke kezéhez 600.000 koronát juttattak el az alapítók azzal a céllal, hogy ebből az összegből vásárolják meg az Intézet tőzsomszédságában lévő József-körút 27. számú négyemeletes bérházat a rabbiképző és tanítóképző közös internátusa céljára. A háború utáni évek lakásrendeleteinek szigorító szakaszai következtében hosszú évekig nem lehetett az épületet internátus céljaira felhasználni. 1929. szeptember 13-án végre megnyílt a rabbiképző internátusa 30 növendéke számára. Tíz hallgató és húsz tanuló kapott lakást a kényelmesen berendezett internátusban, melynek felszerelése boldog emlékeztető Bacher Vilmosné és Blau Lajosné gondosságát dicséri. Másfél évvel később az internátussal kapcsolatban menzát rendeztünk be az épület földszintjén, amelyen 120—130 rabbijelölt és preparandista kap reggelit és ebédet. Ujabb másfél esztendő telt el, amíg sikerült az internátus épületét rendeltetésének átadni. Ekkor már idehelyezik a Baross-utcából a tanítóképző internátusát is. 44 szeminarista és ugyanannyi tanítójelölt lakott az utóbbi években az internátusban. A két intézet egyforma nagy helyiségeket kapott. Mindegyikre jutott nyolc nagyobb és három kisebb szoba, amelyek közül az egyik betegszoba, megfelelő mosdó- és fürdőszobákkal. Üdvös volna, ha az internátust meg lehetne annyira nagyobbitani, hogy legalább is az összes vidéki növendékeink ott lakhassanak. Az sem volna azonban elképzelhetetlen, hogy még a pesti növendékek számára is lehetővé tegyünk a bennlakást. Ez nagyban elősegítené az egységes vallásos irányítást és nevelést. Egyenlőre azonban a menza és az internátus mostani költségeinek előteremtése is a legnagyobb nehézségekbe ütközik.

A két intézet vezetősége Székely Ferenc és Gückstahl Samu, Blau Lajos és Szemere Samu igazgatók aláírásával előterjesztést nyújtott be 1929. május 26-án a VI. izr. községkerület ülése elé. Ebben a hazai zsidóságtól egy megfelelő összeg megszavazását kérték a rabbiképző és tanítóképző internátusának és menzájának fenntartására. A községkerületi ülés az indítványt egyhangulag magáévá tette és a többi községkerületet is hasonló határozat elfogadására bízta. Nem kapta meg eddig a két intézet a kért összegnek egy kis hányadát sem a hazai zsidó közületektől, de remélhető, hogy az új kongresszusi szabályzat ebben a kérdésben meg hozza a kívánt megoldást.

Befejezés.

Intézetünk fennállásának hatodik évtizede a világháború utáni újjáépítési munkát folytatta és tetőzte be. A régi, nemes feladatokat serényen végezte Főiskolánk ebben a decenniumban is, az internátus megnyitásával pedig új intézménnyel is gyarapította. A túlnépesedés gondot okoz az Intézet vezetőségének, nem azért, mintha ez a tanulóifjúság kiképzésének rovására menne, mert a középiskolai tanulmányi versenyeken való sikeres részvételük egyrészt, másrészt pedig a hallgatóság munkájában tapasztalható komolyság és értékes tudományos törekvések megnyugtathatnak bennünket ezirányban, hanem, mert félt, hogy a magyar zsidó felekezeti közületek nem képesek annyi papi végzettségű munkaerőt alkalmazni, mint amennyit ilyen létszám mellett az Intézet kiképez. Rabbiképzőnk igyekszik a lehetőségek szerint csökkenteni a növendékek számát, természetesen erőszakos módszerekhez nem nyúlhatunk. De a tanulmányi időt meghosszabbítottuk, a felvételi vizsgálatokon szigorú mértéket alkalmazunk, a növendékekkel szemben magasabb követelményekkel lépünk fel. Ezáltal elérjük azt, hogy csak azok maradnak a papi pályán, akiket tudásuk, szorgalmuk és lelkesedésük erre predesztinál. Jól képzett és ennyi próbát kiállt fiatalok minden bizonyos hasznos munkái lesznek a magyar zsidóságnak. A felekezet vezérőlbizottságai már eddig is segítségünkre voltak azzal, hogy olyan állásokat is rabbikkal töltsenek be, amelyeket eddig kisebb teológiai képzettségű egyének, illetve világiak láttak el. Már eddig is üdvére volt és remélhetőleg hasznára lesz a jövőben is felekezetiünknek, ha a rabbihelyettesi, hitoktatói és titkári állásokba magasabb teológiai műveltséggel bíró személyek foglalkoznak.

Az új elhelyezkedési lehetőségek az Intézet számára új tantárgyak bevezetését is szükségessé teszik. Gondoskodnunk kell arról, hogy növendékeink a hitközségi közigazgatás és felekezeti jog különböző kérdéseiben nagyobb jártasságra tegyenek szert. Különös figyelmet kell fordítanunk arra, hogy a túlnyomó kikerülő rabbik a hitoktatás problémáiba is alaposabban elmélyedjenek, hogy kellő elméleti és gyakorlati pedagógiai tudással kerüljenek ki az életbe. Nagyobb súlyt kell arra is helyezni, hogy a gyakorlati lelkeszkedés hagyományos és modern szükségleteinek növendékeink már működésük első éveiben is elegendő tehessenek.

Mindezeknek a követelményeknek jogosultságával tisztában vagyunk és reméljük, hogy a vezérőlbizottság támogatásával és irányításával ezeket keresztülvihetjük. Bizalommal tölt el bennünket, hogy az Intézet élére Wertheimer Adolf került, aki működése első esztendejében két fontos feladatot — régen érzett

szükségességet — az Intézet és az internátus épületének rendbehozatalát és tatarozását elvégeztette és aki remélhetőleg meg fogja teremteni a lehető legjobb tanügyi és pedagógiai hiányok pótlására is.

Bizunk abban, hogy a vallás- és közoktatásügyi minisztérium továbbra is olyan jóindulattal fogja Főiskolánk ügyeit felkarolni, amint eddig tette és hogy a magyar zsidóság tovább is szeretettel fogja ifjúságunkat tanulmányaiban támogatni és azok befejezésével módot nyújt végzett növendékeinknek értékes munkájuk kifejtésére a hit és a haza közös üdvére.

Intézetünk történetét megírták:

1. Bánóczy József: Az Országos Rabbiképző Intézet első évtizedének története 1887.
2. Schill Salamon: A Budapesti Országos Rabbiképző Intézet története 1896.
3. Blau Lajos: Adalékok a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet történetéhez 1917.
4. Dr. Blau Lajos és dr. Klein Miksa: Emlékkönyv a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet 50 éves jubileumára I. kötet 1927. Budapest.

Dr. Löwinger Sámuel.

Rabbiképzőnk 60 éves fennállásának fontosabb statisztikai adatai.

A Vezérlőbizottság

I. A vezérlőbizottság elhunyt tagjai:

a) Elnökök:

Schweiger Márton, 1880—1905.
Báró hatvani Hatvany József, tag 1893. óta, elnök: 1906—1913.
Dr. Mezey Ferenc, 1906. óta előadó; elnök: 1914—1927.
Székely Ferenc, udv. tanácsos, tag: 1915. óta, elnök: 1927—1936.

b) Tagok:

Adler Gyula, a pesti Chevra Kadisa elnöke: 1927—1936.
Adler Lajos, a pesti izr. hitk. elnöke, 1914—1927.
Bánóczy József, az orsz. izr. tanítóképző int. igazgatója, 1905—1926. előadó.
Baracs Károly, udv. tanácsos, 1923—1929.

Baumgarten Ignác, 1880.
Boschán Jakab, 1899—1908.
Brill S. L. pesti rabbisági elnök, 1888—1897.
Hatvani Deutsch Bernát, földbirtokos, 1880—1893.
Deutsch Sámuel, a pesti izr. hitk. alelnöke, 1880—1916.
Báró dirstzai Dirstzay Béla, 1914—1921.
Buziási Eisenstädter Ignác, községkerületi elnök, 1880—1892.
Dr. Feleki Béla, izr. hitk. előjáró, 1916—1922.
Fischer M. E. főrabbi, Makó, 1880—1896.
Freund József, 1917—1933.
Dr. Goldberger Rafael, budai rabbi, 1897—1900.
Dr. Goldziher Ignác, egyetemi tanár, 1880—1921.
Gomperz Zsigmond, 1890—1893.
Gelsei Guttmann Henrik, községkerületi elnök, Nagykanizsa, 1880—1890.
Gelsei Guttmann Vilmos, községkerületi elnök, Nagykanizsa, 1897.—
Báró Hatvany Béla, 1914—1933.
Dr. Hirschler Ignác, főrendiházi tag, 1880—1891.
Hochmuth Ábrahám, főrabbi, Veszprém, 1880—1889.
Kaszab Aladár, 1927—1929.
Dr. Kayserling Mayer, pesti rabbi, 1880—1905.
Dr. Kecskeméti Lipót főrabbi, Nagyvárad, 1905—1930.
Dr. Klein Mór, főrabbi, Nagybecskerek, 1880—1915.
Dr. Kohn Sámuel, pesti rabbi, 1880—1907.
Dr. báró Kohner Adolf, udv. tanácsos, 1908—1937.
Kohner Zsigmond, a pesti izr. hitk. elnöke, 1892—1908.
Kornfeld Zsigmond, bankigazgató, 1897—1899.
Somogyi Kunffy Adolf, községkerületi elnök, Kaposvár, 1923—1934.
Dr. Lederer Sándor, a pesti izr. hitk. elnöke, 1923—1928.
Leopold Sándor, községkerületi elnök, Szekszárd, 1897.—
Dr. Mezey Mór, az orsz. izr. iroda elnöke, 1905—1925.
Dr. Neumann Ede, főrabbi, Nagykanizsa, 1905—1918.
Oesterreicher P. E. rabbisági elnök, Óbuda, 1880—1898.
Dr. Pfeiffer Fülöp, izr. közs. ker. elnök, Győr, 1923—1930.
Pollák Lajos, pesti rabbi, 1886—1905.
Podhrágyi Popper Leopold, földbirtokos, Podhrágy, 1880.
Vásárhelyi Rózsa Izso községkerületi elnök, Szeged, 1905—1918.
Dr. Rosenberg Sándor, főrabbi, Arad, 1886—1909.
Báró Schey Fülöp, Kőszeg, 1880—1885.
Dr. Schnitzler Ármin, főrabbi, Komárom, 1915.
Schreiber Ignác, ker. elnök, Győr, 1880.
Dr. Sidon Adolf, főrabbi, Versec, 1890—1918.

Sidon Simon, főrabbi, Nagyszombat, 1880—1890.
 Dr. Simon József, az orsz. izr. iroda titkára, előadó, 1880—1915.
 Steinfeld Antal, közs. ker. elnök, Debrecen, 1880—1897.
 Steinhardt Jakab, főrabbi, Arad, 1880—1885.
 Dr. Steiner Jakab, főrabbi, Székesfehérvár, 1905—1922.
 Stern Bernát, 1880—1897.
 Nagypéli Sternthal Salamon, közs. ker. elnök, Temesvár, 1897—1920.
 Dr. Venetianer Lajos, főrabbi, Ujpest, 1910—1922.
 Wahrmann Mór, orsz. képviselő, 1880—1892.
 Wahrmann Sándor, 1892—1899.
 Dr. Weinmann Fülöp, a pesti izr. hitk. elnöke, 1909—1915.
 Báró csepeli Weisz Manfréd, 1914—1922.
 Enyingi Wertheim Ármán, közs. ker. elnök, 1921—1926.
 Winterberg Gyula, a pesti chevra kadisa elnöke, 1909—1920.
 Mucsinyi Wohl Rumi Adolf, közs. ker. elnök, 1914—1918.

II. A vezérőlbizottság volt tagjai:

Prof. Dr. Hoffer Ármán, főrabbi, Veszprém, 1915-óta, jelenleg a Ferenc József Orsz. Rabbiképző int. rendes tanára.
 Tiszasülyi Polnay Jenő, volt miniszter, 1923. (1936-ban lemondott.)

III. A vezérőlbizottság jelenlegi tagjai.

Elnök:

Wertheimer Adolf.

Budapesti tagok:

Dr. Dési Géza ügyvéd, kormányfőtanácsos.
 Dr. Buday-Goldberger Leó, felsőházi tag.
 Eppler Sándor, a pesti izr. hitk. főtitkára.
 Dr. Fischer Gyula pesti főrabbi.
 Halász Manó, vezérigazgató.
 Dr. Hevesi Simon, pesti vezető főrabbi.
 Dr. Mahler Ede ny. egyetemi ny. r. tanár.
 Stern Samu, az Izr. Országos Irodájának és a Pesti Izr. Hitközség elnöke.
 csepeli báró Weisz Alfonz, gyáros.

Vidéki tagok:

Dr. Bernstein Béla főrabbi, Nyíregyháza.
 Dr. Biedl Samu, a XXII. izr. községkerületi elnök, Szeged.
 Dr. Büchler Sándor főrabbi, egyet. m. tanár, Keszthely.

báró Hatvany Bertalan, nagyiparos, Buda.
 Dr. Herzog Manó, főrabbi, Kaposvár.
 Dr. Kallós Henrik, a XII. izr. községkerület elnöke, Győr.
 Dr. Kecskeméti Ármán főrabbi, egyet. m. tanár, Makó.
 Dr. Kiss Arnold vezető főrabbi, Buda.
 Dr. Krisztháber Adolf, a Budai Izr. Hitközség elnöke.
 Dr. Löw Immánuel főrabbi, felsőházi tag, Szeged.
 Szántó Jenő, a Magy. Izr. Orsz. Irodájának alelnöke.
 Dr. Szegő Miklós, Székesfehérvár, a XI. izr. községkerület elnöke.

Tanári kar.

I. Elhúnyt tanárok:

A) Theológia:

Rendes teológiai tanárok:

Dr. Bacher Vilmos igazgató, 1877—1913.
 Dr. Blau Lajos, igazgató, 1887—1936.
 Bloch Mózes, a tanári kar elnöke, 1877—1907.
 Dr. Kaufmann Dávid, 1877—1899.
 Dr. Klein Miksa, 1915—1927.

Előadó teológiai tanárok:

Brill S. L., 1877—1887.
 Deutsch Henrik, 1877—1886.
 Dr. Edelstein Bertalan, 1922—1934.
 Feldmann Mózes, 1921—1926.
 Dr. Goldziher Ignác, 1900—1921.
 Dr. Kohn Sámuel, 1899—1905.
 Dr. Venetianer Lajos, 1912—1922.
 Dr. Weisz Miksa, 1917—1931.

B) Gimnázium:

Rendes gimnáziumi tanárok:

Dr. Bánóczy József, 1878—1892.
 Bein Károly, 1878—1907.
 Dr. Bloch Henrik, 1881—1923.
 Balog Ármán, 1892—1922.
 Schill Salamon, 1878—1907.

Óráadó gimnáziumi tanárok:

Friedmann Mór.
 Kont Gyula.
 Lazarus Adolf.
 Dr. Mangold Gyula.

II. Nyugdíjban lévő, vagy másutt működő tanárok:

Abrahámsohn Manó	Kertész Dezső
Dr. Barta Mór	Dr. Kohlbach Bertalan
Dr. Déri Zsigmond	Dr. Medvei Elemér
Dückstein Zoltán	Dr. Radó Antal
Dr. Endrei Gerzson	Rados Gyula
Dr. Fodor Henrik	Róna Ármin
Dr. Gedő Simon	Dr. Selényi Pál
Dr. Heller Bernát	Dr. Sós Ernő
Holics Ödön	Stroke Henrik
Kallós Ede	Dr. Waldapfel Imre
Kertész Ármin	Wirth Kálmán.

III. Jelenlegi tanári kar:

Igazgató: Dr. Guttman Mihály.

A) Theológia:

Dr. Fischer Gyula, pesti főrabbi, óraadó tanár.
 Dr. Groszmann Zsigmond, pesti rabbi, óraadó tanár.
 Guttman Henrik, rendkívüli tanár.
 Dr. Hevesi Simon, pesti vezető főrabbi, óraadó tanár.
 Dr. Hoffer Ármin, rendes tanár.
 Dr. Kálmán Ödön, kőbányai főrabbi, óraadó tanár.
 Dr. Kiss Arnold, budai vezető főrabbi, óraadó tanár.
 Dr. Löwinger Sámuel, rendkívüli tanár.

B) Gimnázium:

Dr. Cseh Arnold, óraadó tanár.
 Dr. Csetényi Imre, rendes tanár.
 Dr. Dercsényi Móric, rendes tanár.
 Erényi Elemér, óraadó tanár.
 Dr. Graf András, óraadó tanár.
 Hausbrunner Vilmos, rendes tanár.
 Perényi Tivadar, óraadó tanár.
 Dr. Reich Lajos, iskolaorvos, óraadó tanár.
 Szende Sándor, óraadó tanár.
 Dr. Waldapfel József, rendes tanár.

A beiratott növendékek táblázata évfolyamok szerint:

Tanév	Alsó tanfolyam	Felső tanfolyam	Összesen
1877—78	25	6	31
1878—79	28	5	33
1879—80	35	4	39
1880—81	35	4	39
1881—82	41	10	51
1882—83	41	15	56
1883—84	55	26	71
1884—85	74	20	94
1885—86	87	21	108
1886—87	94	21	115
1887—88	106	23	129
1888—89	89	29	118
1889—90	69	38	107
1890—91	69	47	116
1891—92	66	42	108
1892—93	70	48	118
1893—94	66	34	100
1894—95	56	30	86
1895—96	52	18	70
1896—97	47	15	62
1897—98	41	8	49
1898—99	38	13	51
1899—1900	38	13	51
1900—01	53	17	70
1901—02	56	17	73
1902—03	69	17	86
1903—04	74	13	87
1904—05	79	14	93
1905—06	84	15	99
1906—07	87	15	102
1907—08	73	20	93
1908—09	71	18	89
1909—10	75	20	95
1910—11	64	19	83
1911—12	52	19	71
1912—13	44	19	63
1913—14	49	21	70
1914—15	47	30	77
1915—16	42	32	74
1916—17	38	24	62
1917—18	39	27	66
1918—19	41	10	61

Tanév	Alsó tanfolyam	Felső tanfolyam	Összesen
1919—20	21	5	26
1920—21	18	9	27
1921—22	31	12	43
1922—23	34	15	53
1923—24	45	13	58
1924—25	57	11	68
1925—26	59	17	76
1926—27	56	22	78
1927—28	63	29	92
1928—29	67	37	104
1929—30	76	45	121
1930—31	73	37	110
1931—32	64	43	107
1932—33	61	38	99
1933—34	54	39	93
1934—35	55	42	97
1935—36	57	41	99
1936—37	59	48	107

Pályátételek:

Megoldott pályázatok:

- 1927—28. tanév: Művelődéstörténeti tárgymutató a gáónok döntvényeihez. Nyertes: Klein József, II. éves hallgató, jelenleg: ceglédi főrabbi.
- 1928—29. tanév: Az aggáda Josephusnak archeológiájában. Nyertes: Klein József, III. éves hallgató. — A marannosok a 16. század responsum-irodalmában. Nyertes: Weisz Pál, II. éves hallgató. Jelenleg főrabbi Hódmezővásárhelyen.
- 1929—30. tanév: A babyloni elemek Jechezkel és Zecharja látomásáiban és előadásaiban. Nyertes: Dr. Hirschler Pál, V. éves hallgató. Jelenleg főrabbi Székesfehérvárott. — Az ismertető jelek a talmudi jogban a talmudi és decizori források alapján. Nyertes: Eisenberg Béla, III. o. tanuló.
- 1930—31. tanév: Egy tanu hitelessége a talmudban arra nézve, hogy kétes esetben fennforog-e tilalom, különösen házassági ügyben, halálesetek megállapításánál. Nyertes: Gelbermann Mór, III. o. tanuló.
- 1931—32. tanév: A görög és a zsidó gondolat Philo bölcséletében. Nyertes: Vidor Pál, IV. éves hallgató, jelenleg rabbi Budán. — A jogi megbízás elvei a talmudban és decizorokban, különös tekintettel a házassági törvényekre. Nyertes: Salgó László, III. éves hallgató, jelenleg segédrabbi Pesten.
- 1932—33. tanév: A 19. és a 20. század Philo-irodalma. Nyer-

- tes: Dr. Vidor Pál, V. éves hallgató. — A jogi feltétel a talmudban. Nyertesek: Deutsch Gábor III. é., jelenleg főrabbi Devecserben és Grósz József II. éves hallgatók.
- 1933—34. tanév: A jogi eskü a talmudban. Nyertesek: Dr. Salgó László V. éves és Eisenberg Béla I. éves hallgatók.
- 1934—35. tanév: József ibn Caddik Mikrokosmosa. Nyertesek: Dr. Deutsch Gábor V. éves hallgató és Blas Andor és Schönfeld Miklós I. éves hallgatók.
- 1935—36. tanév: Az álom szerepe a Szentírásban, az apokrif és pszeudepigraph irodalomban. Nyertes: Klein Miklós, III. éves és Blas Andor II. éves hallgatók. — Jean Bodin filozófiájának összevetése Jehuda Halévi Kuzárijával. Nyertesek: Zimmer József IV. éves és Schönfeld Miklós II. éves hallgatók. — Az Erdély-Bánati Orsz. Iroda pályatétele: A babyloniai fogság két kimagasló egyénisége. Nyertes: Vajda István, II. éves hallgató.
- Az 1936—37. tanév pályatételei: A bibliaexegézis szerepe a héber nyelvű apologétikus és polemikus irodalomban. Nyertes: Blas Andor III. éves hallgató. — Chaszдай Kreszkasz bírálata a 25 premisszáról a Harry Austyn Wolfson »Crescas' Critique of Aristotle« című művében közölt héber szövegek alapján. Nyertes: Schönfeld Miklós III. éves hallgató. — Az Erdély-Bánati Orsz. Iroda pályatétele: »A zsidóság etikai világszemlélete«. Nyertes: Schönfeld Miklós III. éves hallgató.

Kitűzött, de meg nem oldott pályázatok:

1. A tóra-targumok agádája (Heller).
2. Az askézis története a talmud és midras alapján (Blau).
3. Ábrahám ibn Daud viszonya a platonizmushoz (Hevesi).
4. Zsidó vonatkozások Ephraem Syrus munkáiban. (Blau).
5. Al-Mukammis filozófiai iratai (Hevesi).
6. A marannosok a 17. század responsum-irodalmában (Blau).
7. Az aggáda a próféták targumában (Heller).
8. Az állami törvény érvényességének elve különös tekintettel a talmudi házasságjogra (Guttmann Mihály).

Az értesítők tudományos mellékletei:

Tekintettel a nehéz gazdasági helyzetre, csak két értesítőhöz jelent meg tudományos melléklet:

1. Dr. Csetényi Imre: Adalékok a magyar zsidóság reformkorszakbeli történetéhez. 1927/28.
2. Dr. Löwinger Sámuel: Két középkori héber grammatikáról. (A Petach debarai és a Mebo hadikduk), magyarul és heberül. 1930/31.

Rabbiautási ünnepegek az utolsó tíz évben:

Év	Elnök	Tag
1928. febr. 23.	Dr. Kecskeméti Ármin	Dr. Büchler Sándor
1931. febr. 25.	Dr. Herzog Manó	Dr. Kiss Arnold
1932. febr. 28.	Dr. Kiss Arnold	Dr. Büchler Sándor
1933. márc. 23.	Dr. Kecskeméti Ármin	Dr. Kiss Arnold
1934. márc. 23.	Dr. Kiss Arnold	Dr. Herzog Manó
1935. ápr. 1.	Dr. Büchler Sándor	Dr. Kiss Arnold
1936. márc. 25.	Dr. Hevesi Simon	Dr. Kiss Arnold
1937. márc. 17.	Dr. Kiss Arnold	Dr. Hevesi Simon

Az intézetben az utóbbi tíz évben felavatott rabbik névsora és működési helye:

1. (136) Dr. Benoschofszky Imre, Budapest
2. (137) Dr. Berg József, Aszód
3. (138) Dr. Berkovits József, Budapest
4. (139) Dr. Birnfeld Sámuel, Szeged
5. (140) Dr. Boros István, Székesfehérvár
6. (141) Dr. Deckner Gábor
7. (142) Dr. Deutsch Gábor, Devecser
8. (143) Dr. Durchschlag Nándor, Budapest
9. (144) Dr. Durchschlag Pinkász, Battonya
10. (145) Dr. Fábián Tibor, Siófok
11. (146) Dr. Fisch Adolf, Budapest
12. (147) Dr. Fisch Henrik, Lovasberény
13. (148) Dr. Frenkel Ernő, Bicske
14. (149) Dr. Grün Albert, Ercsi
15. (150) Dr. Günczler Péter, Pestszentlőrinc
16. (151) Dr. Hahn István
17. (152) Dr. Halpert Salamon, Tapolca
18. (153) Dr. Herskovics Fábián, Róna
19. (154) Dr. Hirschler Pál, Székesfehérvár
20. (155) Dr. Jakab Jenő, Gyöngyös
21. (156) Dr. Kalmár György, Budapest
22. (157) Dr. Katona József, Budapest
23. (158) Dr. Klein Andor, Abony
24. (159) Dr. Klein József, Cegléd
25. (160) Dr. Kohn Zoltán, Budapest
26. (161) Dr. König Pál
27. (162) Dr. Krämer Mór, Pécs
28. (163) Dr. Lányi György, Budapest
29. (164) Dr. László István, Nagykanizsa
30. (165) Dr. Löwenheim Miksa

31. (166) Dr. Löwinger Sámuel, Budapest
32. (167) Dr. Mandel Miklós, Budapest
33. (168) Dr. Márton M. Benő
34. (169) Dr. Molnár István, Pesterzsébet
35. (170) Dr. Náthán Nándor
36. (171) Dr. Patai György, Jeruzsálem
37. (172) Dr. Presser (Berend) Béla, Szigetvár
38. (173) Dr. Rácz Zoltán, Eger
39. (174) Dr. Reich Béla, Jászberény
40. (175) Dr. Rosenblum Manó, Budapest
41. (176) Dr. Rosenfeld Jenő, Budapest
42. (177) Dr. Rosenzweig Rezső, Budapest
43. (178) Dr. Róth Emil, Győr
44. (179) Dr. Salgó László, Budapest
45. (180) Dr. Schächter László, Budapest
46. (181) Dr. Scher Tibor
47. (182) Dr. Schultz Fülöp, Mezőtúr
48. (183) Dr. Schwartz Mór, Budapest
49. (184) Dr. Sebestyén József
50. (185) Dr. Silberstein Adolf, Siklós
51. (186) Dr. Szrulyovics Ernő, Nyiregyháza
52. (187) Dr. Tennen Béla, Borosjenő
53. (188) Dr. Vidor Pál, Budapest
54. (189) Dr. Waldmann Ernő, Komárom
55. (190) Dr. Wassermann Jenő, Ujpest
56. (191) Dr. Wax Aladár, Nyiregyháza
57. (192) Dr. Weinberger Mózes, Kolozsvár
58. (193) Dr. Weisz Pál, Hódmezővásárhely
59. (194) Dr. Würdiger (Berend) József, Szentes.

(A bekerített számok a rabbiképző fennállása óta felavatott rabbik sorszámat jelentik.)

Budapest.

Guttman Henrik.

TUDOMÁNY

Miniatülművészet Itália könyvtárában.

Héber kódexek.

Róma.

II. A vatikáni könyvtár. (Biblioteca Apostolica Vaticana.)

Az előzőekben betekinthettünk a zsidó miniatülművészet, sőt általában a zsidó könyv történetébe; most pedig lépünk közelebb hozzájuk és keressük fel azokat Itália egyes könyvtárában, híres gyűjteményeiben. Kérem tisztelt olvasóimat, hogy kövessenek — legalább gondolatban — azokon az utakon, amelyeken jártam és felidézve azokat a benyomásokat, amiket ezek a kódexek reám gyakoroltak, vizsgálva, vizsgálva egyes miniatüros ábrázolásokat, nemcsak esztétikai élményekben lesz részünk, de a zsidó szellemnek olyan megnyilatkozását láthatjuk, amely nélkül annak ismerete igen tökéletlen lenne.

Ama számos olasz könyvtár közül, ahol héber kódexeket őriznek, válasszuk elsőnek a Biblioteca Apostolica-t, a pápai könyvtárat és ezért lépünk be a Vatikán városába.³⁷

A Vatikánnak és különösen a vatikáni könyvtárnak legendás misztikuma van a zsidó képzelet világában. Az oknyomozó történet alig tudná megindokolni. De ha az évezredek távlatában a zsidó lélek mélyére tekintünk, a vágyak, remények és történeti ábrándok horizontját vizsgáljuk, vagy ha a szenvedések mártíriumában megedzett zsidó szellemnek el nem csüggedő élni akarását nézzük, — akkor megtaláljuk a Vatikán misztikumának történeti alapját.

³⁷ Itália következő könyvtárában vannak jelentősebb héber kódexek:

- Róma: Bibl. Vaticana, Bibl. Casanata, Bibl. Barberini, Bibl. Angelica, Bibl. Vittorio Emanuele.
- Miláno: Bibl. Ambrosiana.
- Bologna: Bibl. Universitaria.
- Párma: Bibl. Palatina.
- Firenze: Bibl. Laurenziana.
- Torino.

Ezenkívül a livornói Talmudtóra könyvtárában, a római, firenzei és veneziai hitközségek kincsestárában.

1929., 1930., 1934. és 1935. években folytattam tanulmányokat a vatikáni könyvtárban.

Az Egyház, a római világbirodalom örököse, azon impérium romjain épült fel, amely megsemmisítette az egykori zsidó nemzeti államot és haditrofeumként hurcolta Rómába a jeruzsálemi Szentegyház erekyeit: az arany menórát, a két kőtáblát, az áldozati szinkenyer asztalt és a szentek szentélyének függőnyeit.³⁸ A középkorban agyonsanyargatott, emberi jogaitól megfosztott zsidóság mindig szent kegyelettel tekintett a dicső múlt emlékeire és nem tudott belenyugodni abba a gondolatba, hogy azok az évszázadok viszontagságaiban megsemmisültek. A néplélek nem veszi tudomásul a megsemmisülést, a képzelet folyton kutat és elegendő egy hajszálnyí kapcsolat s megtaláltnak hiszi az elvesztettet... S a római zsidóság képzelete joggal szárnyalhatott. Hiszen állandóan ott voltak szemeik előtt Titus diadalívén ábrázolva a jeruzsálemi szentély erekyei. A néplélekben megmaradhatott valami annak emlékéből, hogy Vespasianus béketemplomában helyezték el a szörnű diadalmenet után ezeket a hadiszakmányokat; a szentek szentélyének függőnyei pedig a Cézárók palatinusi palotáiba kerültek.³⁹ S hiába jöttek-mentek az újabb és újabb hódítók. Az egész világot uraló római birodalom központjának a Forum Romanum-nak bazilikái, köztük Vespasianus temploma is, rombadőltek s a romokat fű és gaz nőtte be, amelyeken kecskenyájak legelészték; elpusztították a Cézárók palotáit és helyükön a Farnese-család sürű kertjének fái sötétítették el a Palatinus oldalát. Minden megváltozott, csak egy maradt változatlanul: Róma zsidósága.

S a képzelet tovább dolgozott. Ezek a szent tárgyak bizonyára ott vannak Róma új urainak, a pápáknak palotájában, ahova évezredek át özönlött a világ minden népének ajándéka, művészii iparoskezek munkái, középkori erekyéknek ezrei. A római keresztény lakosság képzeletvilága, az egyház legendái is segítettek ebben.⁴⁰ A lateráni palotával szemben van a Scala Santa, hát az nem-e Jeruzsálemből való? Pilátus palotájából? S a lateráni bazilikában az egész középkoron át mutogatták Mózes és Áron botját, a két kőtáblát, a főpapi ruhákat. A zsidó néplélek is hitt abban, hogy a lateráni ősi bazilika két keleti származású ércoszlopa a jeruzsálemi szentélyből való s azok a Jákhin és Bóáz oszlopai. Egy középkori utazó, a tudelai rabbi Benjamin beszéli, hogy hittestvérei ezeket az oszlopokat úgy mutatták neki,

³⁸ Josephus: Bellum Judaicum VII. 5. 7.

³⁹ Gregorovius: Figuren aus Italien 60. és köv. old. — Grätz: Geschichte der Juden, negyedik kiad. 4 köt. 353 old. és 5 köt. 37 old.

⁴⁰ Gregorovius: Figuren aus Italien. 131. és köv. old.

mint a jeruzsálemi templom emlékeit. A jeruzsálemi szentély erekléi sehol sem vésődtek olyan mélyen a hagyomány emlékezetébe, mint Rómában. Az egyik XV. századból való zsinagógában a Kéneszet Ha-hékhálban a falak frízeit a jeruzsálemi szentegyházra emlékeztető ábrázolások díszítették. A római község kincsesládájában őrzött régi metszeteken még én is láttam e zsinagógának híres reliefjeit: Salamon templomát összes kapuival, oldaleszműveivel és oltáraival, az ércengert, a frígládát a kerubokkal, a főpapi ruhákat és a főpapi süvegeket, a püspöki és pápai öltözékek mintáit...

De a vatikáni misztikumnak más alapja is volt. Hányszor fordult elő, hogy az inkvizíció máglyáin kisenvedett zsidóknak könyveit valamelyik kolostorba és onnan a Vatikánba vitték?! S nem volt-e gyakori eset, hogy a megkeresztelt új vallásának papja lett és a neofitának zsidó kódexei a Catacumenek házába és onnan a Vatikánba kerültek.⁴¹

⁴¹ Az »áttértek«, a *catacumenek* (»a káté tanulók«) háza és azzal kapcsolatban az »*Istituto dei Catacumeni e Neofiti*«, ma is létezik Rómában. Fel is kerestem, a Via Madonna dei Monti 40. sz. alatt. Közel van a *S. Pietro in Vincoli* templomához, ahol tudvalevőleg Michelangelo Mózest őrizk. Barnás patinájú ódon épület a XVI. századból. Nem csekély meghatottsággal néztem ezt a házat, amelyben annyi megrázó tragédia játszódott le. Zsidónak még a ház környékén sem volt szabad mutatkozni, nehogy az áttérésre jelentkezőt lebeszéljék. Az ablakokat még most is látható sűrű rács fedi; ez annak idején azt célozta, hogy ne láthassák a bentlakókat és nehogy valami jelt tudjanak adni. Itt nevelték egy ideig a mult század második felében oly nagy port felvert tragikus Mortara eset központjában levő Mortara Edgar-t A Catacumenek házával kapcsolatos kápolna falán a következő felírás olvasható:

Beatae Virginii Dei
Parae Mariae ad Montes

A Boldogságos Szűznek,
Isten Anyjának, Máriának.

Gregorius XIII. Pont. Max.
Templum Hoc ex Elemo-
sinis a. Populo —
Collatis Aedificatum
Privilegiis —
Exornavit et catacumenorum
Familiae adtribuit
M. D. LXXX.

Ezt a templomot, amelyet a nép körében gyűjtött adományokból építettek, XIII. Gergely pápa kiváltságokkal ruházta fel és a catacumenek családjának ajánlotta fel, az 1580. évben.

Ebből a feliratból láthatjuk, hogy a templomot és az azzal kapcsolatos »áttértek«-házát a *Buoncompagno* házból való *XIII. Gregorius* pápa alapította.

A népléleknek száz szeme van; állandóan figyel és évszázadoknak egymásra halmozódó rétegeiben, a legendák misztikumában gyűjti megfigyeléseit. S a néplélek így okoskodott: »Mindén, ami az évezredek multjából, az antik világból megmaradt, a Vatikánba, illetőleg a pápák birtokába került; tehát ott kell lenni a zsidóság emlékeinek is!«

A misztikum fokozásához hozzájárult, hogy a vatikáni könyvtár — nem úgy, mint a világ más könyvtárai — a legutóbbi időkig, mindig magánkönyvtár maradt, az uralkodó Pápa magánkönyvtára, ahova való bejutás csak kivételes engedély alapján volt lehetséges a multban és bizonyos mértékben még most is.⁴² A vatikáni könyvtár mai alakjában V. Sixtus pápa 1580. körül létesítette. A Cortile di Belvedere-ben hatalmas épületet emeltetett Domenico Fontana-val. Ő dolgoztatta ki a könyvtár szabályait, amelyek nagy vonásaikban még most is érvényesek. Ahoz, hogy egy külföldi a vatikáni könyvtár kódexeit kezébe vehesse, az illető állam diplomáciai képviseletének ajánlása szükséges. S jaj annak, aki méltatlant ajánlott. A szigorú szabályzat örökre megfosztja az ajánlás jogától.

A vatikáni könyvtárhoz, a vatikáni város »Sant' Anna« kapuján lehet bejutni. Amióta a pápa az olasz állammal kibékült, és a lateráni concordatumot megkötötték, az előregedett Vatikán változásokon ment keresztül. A Vatikánhoz ujonnan csatolt területen pósthivatalt, pénzverdét, a svájci testőrök számára új karszárnyát, a vatikáni hivatalos lapnak, az »*Osservatore Romano*«-nak nyomdaépületet és más modern épületet emeltek s a könyvtárba való bejárást is megkönnyítették. Most már nem kell az egész hatalmas Szent Péter templomot megkerülni, hogy a

A catacumenek háza mellett pár lépéssnyire egy másik templom is van, ugyanezen célra; ennek felirata:

Antiqua Paroecialis
Aedes

Formam Redacta

S. S. Salvatoris et S.
Pantaleonis

A. M. D. CC. LXII.

Ab Urbano VIII. P. M.

Hospitio Cathacumenorum
Concessa.

A Szentséges Üdvözlőnek és Szent Pantaleon-nak régi plébánia temploma, amelyet VIII. Orbán pápa a catacumenek részére szállással engedett át. Régiségénél fogva összeroppedezett, — teljesen újjáépítették és előkelő külsőt adtak neki.

Vetustate — Fatiscens
A Fundamentis Renovata
ET In Elegantiore

Az 1762. esztendőben.

⁴² A vatikáni magyar követségnek minden tudományos és igaz ügy iránt lelkesedő kánonjogi tanácsosának, *Luttor Ferenc* prelátus úrnak ajánló levele tette számomra is lehetővé a kutatásokat.

könyvtárhoz eljuthassunk, mert a sixtusi termekhez új feljáratot létesítettek, közvetlenül a Belvedere udvarból (Cortile di Belvedere). A vatikáni város belső területére való belépéshez a vatikáni kormányzóság külön írásbeli engedélyre kell és az engedély ismételt felmutatása után engedi csak fel a Michelangelo színeibe öltözött svájci gárdista a vatikáni könyvtár látogatóit. A könyvtár vezetője: Monsignor Eugenio Tisserant, francia pap, kiváló sémi nyelvész. A felmutatott ajánlólevél megtette hatását s néhány udvarias szó után határozott utasításokat adott az egyik könyvtári tisztviselőnek s a szabályok ellenére megengedte nekem, hogy akárhány kódexet egyszerre adjanak ki, sőt a lezárt vitrinek felnyitásával kezembe vehessem azt a páratlan értékű miniatűrös kódexet, amelyet a könyvtárnak a nyilvánosság számára fenntartott termei egyikében, a világ leghíresebb kódexei, többek között a Corvinák⁴³ mellett őriznek.

Amikor Berliner a vatikáni könyvtárban járt, még egészen más viszonyok voltak. Panaszkodva emlékezett meg, hogy a tanulmányokra szánt termék mily kicsinyek és sötétek.⁴⁴ Milyen más ma a helyzet! XI. Pius pápa — maga is kiváló bibliofil és könyvtárszakértő — egyszerű úi olvasótermeket építtetett a reneszánsz pompájában ékeskedő sixtusi termekhez. A vatikáni könyvtár ma valóságban két részből áll; az egykori sixtusi termék csak múzeumi látványossággul szolgál; a mai élet, a könyvtári munka tulajdonképpen a páratlan arányú, hatalmas új termekben folyik. Az egyik terem a nyomtatványok, a másik a kódexek számára van fenntartva; középen a különböző katalógusok és katalógus kartotékok számára külön kisebb helyiség van. A kódexeknek fenntartott oldalterembe belépni is csak külön engedéllyel lehet. Ennek a teremnek közönsége valóban nemzetközi. Néger és más afrikai papoktól — amerikai tudós hölgyekig, a világ minden nemzete képviselve van; láthatunk olyant, aki középkori asztronómiai munkákat tanulmányoz, a másik az egyházi zene legrégibb hangjegyeit másolja... S ebből a teremből számtalan melléklépcsőn, sötét folyosók, sikátorain keresztül jutottam be abba a helyiségbe, ahol a középkori héber kódexeket őrzik. Ez a szoba már a Vatikánnak régi, a XIV. századból származó szárnyában van. Ott láttam magam előtt azokat a hatalmas tölgyfaszekrényeket, amelyekben a vatikáni könyvtár héber kéziratai vannak.

⁴³ Ez a kódex Jákób ben Ásér »Árb'áh Túrím«-ja. Ugyanabban a vitrineben őrzik a reneszánsz művészet két remekét: Mátyás király Breviarium-át (1487-ből) és Vitéz érsek gyönyörű Rituálé-ját (1489-ből).

⁴⁴ »Ein Gang« 6—7 old. Használó, sőt még erősebb panaszok olvashatók Zunznál. (Ges. Schriften, III. 12. old.)

S amikor ezeket megpillantottam, eszembe jutott az a legendakör, amely a zsidó néplelekben a pápa palotáját körülfonta... A vatikáni misztikum évezredes fantomjának reális jeleneként ott feküdtek előttem: hatalmas, tekintélyes foliánsok, pergamentekercsek és más kéziratok, a távolkelet országaiból származó szent Tóra-tekercesek megfosztva a zsidó kegyelet felöltöztető díszítőit; talmudkéziratok Andaluziából, a Rajnamentérel és Kisázsiaiból; machzörök, amelyeket a gótikus művészet legszebb initialéival Spanyolországban festettek a középkor derekán s amelyeket a ragaszkodó kegyelet hosszú bolyongásokon át hozott el Itáliába; bibliák, amelyeket sokszor évtizedes kitaró szorgalommal vetettek művészi kezek pergamentre s amelyeket a keleti színek pompájában ragyogó miniatürrképek díszítenek... S a halákhikus iratok, responsumok és orvosi munkák tömegében, nem egy összeroncsolt szentíratot lehet látni, amelyet pusztító kezek durván érintettek... A pergament kódexek utolsó lapjain feltűntek a latin betűs censura záradékok...

A vatikáni könyvtárban összesen 756 héber és szamaritán kéziratot őriznek.⁴⁵ Katalógus is van számukra. A katalógus kötetei hatalmas foliánsok, amelyeket 1756-ban, XIV. Benedek pápa uralkodása alatt írt a két Asseman testvér.⁴⁶ Mind a kettő pap volt. Egyikük Stephanus En-

⁴⁵ Az Asseman katalógusban 453 kódex van felvéve (I—453. sz. a.). Ebből 287 olyan kézirat, amely a heidelbergi könyvtárból került odá: »Olim Palatini«. Angelo Mai kardinális jegyzékében vannak felsorolva a 454—531. sz. kódexek; az Appendixben pedig az 597. számtól kezdve következnek. 532—596. számok alatt lajstromozott kódexek Urbino városából kerültek 1657-ben a Vatikánba (»Urbinate«). Az urbinói hercegi könyvtárból származó kódexek közül 26 drb. Menachem b. Aron di Volterra tulajdonát képezte egykor. A fenti adatok az Assemani katalógusból származnak. E munka kiadása közben jelent meg Umberto Cassuto becses munkája: »I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia«. Ebben Cassuto kimutatja, hogy valójában csak 262 kötet származik a Palatinából. Ezek is jórészt az olasz kultúra világából kerültek Heidelbergbe, amennyiben Créta szigetéről való 156, Gianozzo Manetti gyűjteményéből pedig 13 kötet. (L. szerzőtől Cassuto fenti könyvének ismertetését, Libanon folyóirat I. évf. 6. szám.)

⁴⁶ A katalógus címe: Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus In Tres partes distributus In quarum prima Orientales in Altera Graeci in tertia Latini Italici Aliorumque Aeropaerum Idiomarum Codices.

Stephanus Endius Assemanus Archiepiscopus Apamensis.

dius Assemanus »*Archiepiscopus Apamensis*«, — a másik Joseph Simonius Assemanus, a könyvtár *prefectusa* és kanonok volt. Két jóakarató pap, de akiknek a zsidó irodalomban és a héber nyelvben csak felületes tudásuk volt. A katalógusban sok a hiba. S majdnem 200 év óta csak most készül az új katalógus. Még szerencse, hogy aránylag képzett két Asseman testvér készítette el ennek a jelentőségében egyedülálló könyvtárnak katalógusát s nem egy tudatlan áttért zsidó. Mert egészen a legújabb korig az volt az állandó gyakorlat, hogy a vatikáni könyvtár héber kódexeit áttért zsidók kezelték. Amikor Berliner a vatikáni könyvtár héber kódexeit tanulmányozta, még találkozott a zsidó tudománnyal foglalkozó apostaták késői utódjával. Könyvtári munkára volt beosztva Sebastiano Solari nevű neofita, aki magának »*Babilonia főabbija*« címét adta.⁴⁷ Az inkvizíció cenzurája is ilyen áttért zsidókat használt fel eszközül. S hogy ezek között minő tudatlanok voltak, arra jellemző Domenico Jerusalmi esete. Őt azzal bízták meg, hogy a héber könyvekből a cenzura festékével törölje ki azokat a helyeket, amelyeket a keresztény vallás szempontjából nem tartott megengedhetőnek. Természetesen igyekezett minél többször tanujelét adni annak, hogy milyen nagy szükség van rá. A tőle ellenőrzött könyveken a cenzura záradékát is fel kellett tüntetni. De ez a »kiváló« cenzor még a latin betűket sem ismerte! Héber nyelven, héber betűkkel záradékolta és írta alá a cenzurázott kéziratokat.

Honnan származnak a vatikáni kódexek? Érdekes, hogy tekintélyes részük Németországból való! De hogyan kerültek a német zsidó miniatűrművészet remekei Rómába, a Vatikánba? Ismeretes, hogy a középkori zsidó kultúrának gócpontjai rajnamelléki ősi városok: Worms, Speier, Mainz, Köln... voltak. S ezen a vidéken nem egyszer szakadt irtózatosszenvedés a zsidóságra. 1391-ben a Rajna és a Neckár völgyében pusztították őket. II. Ruprecht kiűzte őket, de előbb

Joseph Simonius Assemanus Ejusdem Biblioth. Praefectus
ET Sacrosanctae Basilicae Principis Apostolorum de Urbe Canonicus
Recenserunt Digusserunt Animadversionibusque Illustrarunt.

Partis Primae

Tomus Primus Complectens

Codices Ebraicos et Samaritanos.

Romae MDCCLVI.

Ex Typographia Lingvarum Orientalium.

⁴⁷ L. Berliner: »Aus den Bibliotheken Italiens« 34 o. E »Scriptores« nek nevezett személyek jegyzékét Asseman felsorolja a katalógus bevezetésében, a XLVIII. oldalon.

elszedett tőlük mindent, amit elvehetett, így értékes kódexeiket is és azokat a néhány évvel azelőtt alapított heidelbergi egyetemnek ajándékozta.⁴⁸ A harmincéves háború alatt, 1623-ban Bajor Miksa herceg a heidelbergi egyetemi könyvtár héber kódexeit egyéb kincsekkel együtt Friedrich Pfalzgraf-tól elszakmányolta és azokat Rómába hurcolták. 1797-ben a torentói békeben a pápa arra kötelezte magát, hogy 500 kéziratot átenged Napoleonnak. A francia tudósok számos héber kódexet vászoltattak ki és így ezek Párisba kerültek. De ez nem tartott soká. A bécsi béke értelmében Franciaországnak vissza kellett adni a kéziratokat. Most a porosz kormány is igénnyel lépett fel. Amikor azonban az elosztásra került a sor, a német megbízottak felületességéből a szóbanforgó iratok ismét Rómába kerültek és ma is magvát képezik a vatikáni héber gyűjteménynek.

A vatikáni kódexek között számos keleti, olasz vagy spanyol származású is van. Pusztító háború, máglyák fénye kíséri történetüket. Az évszázadok alatt sokan keresztelkedtek meg és ezek a neofiták héber könyveiket kötelesek voltak átadni az egyháznak. Az áttértek házának, a »*Casa dei Catachumeni*«-nak könyvtára is a Vatikánba került. Az elítelt marannusok vagyonának elkobzásakor értékes kódexeiket is konfiskálták.

De az idők a Vatikánban is megváltoztak... Az egykori tudósodó apostaták helyét a zsidó tudomány hivatott képviselője foglalta el. Umberto Cassuto professor, a római rabbiszeminárium tanára, éveken át naponta megjelenik a Vatikánban és készíti az új katalógust.

A vatikáni könyvtárból elmenőben, a Cortile di Belvedere reneszánsz udvarában német vezényszavak ütötték meg fülemet. A svájci gárdisták egy szakasza gyakorlatozott. Ezek a német vezényszavak nyerssek voltak és oly különösen hangzottak a latin kultúra fővárosában. Emlékeztettek arra, hogy miként hódították meg a barbár germán törzsek Rómát, Judea legyőzőjét... Emlékeztettek a római világbirodalom pusztulására, amely birodalomból csak nagyszerű márványszobrok, épületek és diadalivék maradtak meg. De az ókori Rómának egyedüli élő emlékei — ahogy Gregorovius, Róma történetírója mondta — a zsidók.⁴⁹ Minden megváltozott, de ők most is úgy és ugyanazon a nyelven imádkoznak, mint egykor őseik Vespasianus és Titus korában. S ha a jeruzsálemi szentély ereklyéi közül semmi sincs a Vatikánban, — amelynek misztikuma délibábként tűnik el a XX. században, — élő realitás-

⁴⁸ L. Zunz Sin. Poesie 46. old.

⁴⁹ Gregorovius id. mű 137. o.

ként megmaradtak a vatikáni héber kódexek, a zsidó tudomány-nak és szellemnek évezredes kútfoi.

*

A vatikáni könyvtárban lévő héber kódexek a miniatűr-művészet szempontjából is igen jelentősek. Mind közül kiválik Jákób ben Ásérnek — Arbá' áh Túrím című híres vallástörvényi munkáját tartalmazó miniatűrös kódexe, amelyet a sixtini termék egyikében vitrinben őriznek (Cod. Ross. 555.)⁵⁰

A mű szerzője: Jákób ben Ásér, a zsidó vallástörvényi irodalom legjelesebb nagyságai közé tartozik. Németországból iradalmazott el spanyolhonba. 1269-ben született; atyja, Jéchiél is már neves tudós volt. Később 1300 körül — nyilván politikai események következtében — egész családjával együtt elhagyta Németországot, Toledoba költözött és az ottani községnek lett a rabbi. Itt és Spanyolország más községekben élt haláláig, amely 1343-ban következett be. Jákób ben Ásér egyénileg is a zsidó történelem egyik legkiválóbb alakja, aki példátlan szerény életével — működéséért községtől nem akart tiszteletdíjat elfogadni — s erkölcsi tanításainak magasztosságával a későbbi évszázadokban is tündöklő tekintély maradt.

Főmunkája, — amely alkalmul szolgált tanulmányunk tárgyát képező miniatűrök megfestéséhez, — az »Arba' áh Túrím« (»négy sor«).⁵¹ Ez négy részből áll. Az Első Rész a »Túr Órach Chajjim«, amely a zsidó ember mindennapi életére vonatkozó szabályokat, az áldásmondásokat, az imádságokra vonatkozó előírásokat, a szombati előkészületekre, a szombatra, az újholdra, az ünnepnapokra s a bűjnapokra tartozó szabályokat foglalja magában. A Második Rész a »Túr Jóreh Déáh«, amely főleg az étkezési törvényeket, — a Harmadik Rész a »Túr Ebben Há-ezer« a házasság, — a Negyedik Rész a »Túr Chósen Mispát« a forgalmi életre vonatkozó és általában a magánjogi szabályokat tartalmazza.

Ez a mű a középkori és újkori zsidó jogtudománynak egyik legnagyobb alkotása, amelynek nagyszerűsége és gyakorlati értéke vetélkedett Maimuni Mózes hasonló célú művével, a »Miszne Tórá«-val. Mindkettőnek az volt a célja, hogy a hálálkáh egész anyagát röviden, rendszeres műben foglalják

⁵⁰ E kódex irodalmára vonatkozóan lásd Umberto Cassuto »Gli Ebrei a Firenze nell' età del rinascimento«, Firenze 1918., 188. old.; továbbá Hans Tietze »Die illuminierten Handschriften der Rossiana in Wien — Lainz«, Leipzig 1911., 110—111. old.

⁵¹ A kép-hasonlat a főpap mellét ékesítő mellvértről (»Úrim ve-Túmim«) való, amelyen a biblia előadása szerint négy sor drágakő volt elhelyezve.

össze. Az Arbá' áh Túrím rendszere szolgált alapul a XVI. században Káro Józsefnek a »Béth Jószeff« című ugyanilyen tárgyú munkájához, amelynek kivonata a »Sulchán Árúkh«, a rabbinikus alapon élő egész zsidóság törvényi kézikönyve lett. Így Jákób ben Ásérnek ez a munkája kihat még ma is a zsidóság életére.

Nem csodálkozhatunk tehát afelett, hogy alig egy századdal a szerző halála után, ezt a munkát annyira tisztelték, hogy a szóbanforgó, Mantuában 1436-ban készült kéziratot gyönyörűen díszítették. A legelső zsidó nyomdai termékek között is ott szerepel az »Arbá' áh Túrím«. Egyes részeit Mantuában 1476-ban és Ferrarában 1477-ben már kinyomták.

Az Arbá' áh Túrím vatikáni példánya a Rossi gyűjteményből került a világháború után oda. Ennek a gyűjteménynek romantikus története van. A »Biblioteca Rossiana« megalkotója Cavaliere Commendatore Gian Francisco de Rossi előbb udvarmestere, majd férje volt Luigia Carlotta di Borbone hercegnőnek. Kiváló tudós, irodalomtörténész és archeologus volt, aki felesége vagyonából számos értékesbnel értékesebb, főleg itáliai kódexet és incunabulum-ot vásárolt⁵² 1854-ben bekövetkezett haláláig. A Rossitól vásárolt kódexek túlnyomórésztben a római »Collegium Capranicense«-ből valók. A collegiumot és annak könyvtárát a reneszansz híres kardinálisa Domenico Capranice bíboros alapította. A XV. század első felében élt (1400—1458.); igazi humanista szellem, aki szenvedélyesen gyűjtötte a klasszikus kéziratokat és köztük a héber könyveket is. Csaknem kétezer könyvből álló gyűjteményét a tőle alapított és róla elnevezett collegium örökölte, amely most is fennáll Rómában a S. Maria in Aquiro mellett. Az azóta eltelt évszázadok alatt egyes pápák sokat vettek át e gyűjteményből a vatikáni könyvtár számára, de annak törzské azért megmaradt. 1842-ben az elszegényedett collegium pápai engedéllyel a megmaradt könyveket eladta Rossinak s az eladott könyvek között volt valószínűleg az »Arbá' áh Túrím«-nak ez a kódexe is.

De Rossi halála után özvegye férjének világhírű gyűjteményét a római jezsuita rendnek ajándékozta és e rendnek római székházában voltak a könyvek 1873-ig. Az ajándékozásról felvett okiratban kikötötték, hogy ha a jezsuiták rendjét feloszlatták vagy kiűznék arról a helyről, ahol a könyvtár van, akkor Ausztria császárájé legyenek a könyvek. Midőn 1870-ben Viktor Emmánuel

⁵² E gyűjteményben van a magyar művészettörténet egyik remek darabja, a »Corvinák« közé tartozó »Missale fratrum minorum« (No. X. 1.). Ebben van Hunyadi Mátyás király egyetlen hiteles arcképe.

csapatái megszállták a pápai Rómát és az utcai zavargásokban a jezsuiták rendházát veszély fenyegette, Ferenc József király az osztrák-magyar követség palotájába, a »Palazzo Venezia«-ba vitette az egész gyűjteményt. Innen hozták fel 1877-ben a könyveket Bécsbe, ahol a jezsuiták lainzi rendházába helyezték el és ott voltak a világháború végéig. A s. germaini békeszerződés folytán Ausztriának vissza kellett adni a »De-Rossi« gyűjteményt. A könyvek újra vándorútra keltek és az Arbá' ah Túrím-nak ez a kötete így jutott el mai helyére, a Vatikánba.

A kódex 23.5 × 33.1 cm. nagyságú, pergamentkönyv. Négy csodálatosan szép, miniatűrös oldal van benne, amelyek a munka fent ismertetett négy részének kezdő oldalai.

Az első miniatűr a 12. oldalon van, a »Túr Órach Chaj-jim« bevezető lapja. Az egész oldalt reneszánsz ornamentikájú szegélydísz veszi körül és ezen belül az oldal felső háromnegyedében van a tulajdonképeni miniatura egy négyzetes keretben (15½ cm.). Az alsó megmaradt egynegyedrészen a szöveg olvasható.

A miniatura-négyzetet külön keret övezi és pedig egy kék belső sáv és egy zöld külső sáv. S e kettő között vörös alapon aranyvonalakkal húzott levéln ornamentika van. A négyzet mindegyik sarkában, külön berámázott mezőkben négy szimbólikus állat képe látható: a párdúcé, a sasé, a szarvasé és az oroszlané. Az Atyák Példázataiból vett szimbólikus állatok ezek, amelyek azt a tanítást vannak hivatva képzőművészetiileg kifejezni: »Légy erős, mint a párdúc és könnyű, mint a sas, gyors, mint a szarvas és bátor, mint az oroszlan, — hogy megtedd Mennyei Atyád akaratát.«⁵³

E miniatűr fő témája: a zsidó istentisztelet ábrázolása. Ez a legművészibb kép, amely a középkorból erről a tárgyról ránk maradt.⁵⁴ Világos, kőszíni, oszlopos csarnok van előttünk. Az oszlopos csarnokot zöld függöny zárja le. Jobboldalt aranszínben festett, gót stílusú tabernákulum-szerű szek-

⁵³ Az ötödik Perek 23. verse. Ez a miniatura bevezeti az istentiszteletre vonatkozó szabályokat és fő témája az istentisztelet. Az Atyák Példázatainak e mondása a hívőnek az imádságok teljesítésére vonatkozó kötelességei utal.

⁵⁴ Istentiszteleti ábrázolás látható a szerajevói haggadában (Müller-Schlosser op. cit. Fol. 34.) és egy ugyancsak spanyol eredetű másik haggadában, amely a British Múzeumban van (cod. or. 2884.).

rény van: a zsinagóga »Áron«-ja (Tóra szekrénye).⁵⁵ A szekrény előtt közvetlenül egy imaköpennyel letakart férfi áll, háttal az imádkozó közönségnek. Baloldalt szakállas idősebb férfit láthatunk, kezében a díszes ruhába öltöztetett Tóratekerccsel. Mögötte az egész község: férfiak, nők, egyaránt. A férfiak fejét talisz borítja, a nőkön is fehér kendő van. Az összenyomás kitünő. Az egész kompozícióban nemcsak egység uralkodik, de érezzük az istentiszteleti ájtatosság magasztos hangulatát is.

A lap külső szegélye főleg levéln ornamentikából áll. Arany alapon, kék, zöld és vörös színek váltakoznak. A szegélydíszben itt-ott egy-egy medaillon van és ebben alakok. A jobboldal alsó részén egy imádkozó férfi alakot látunk, aki kezét összekulcsolja. A baloldali szegély alsó részén egy ifjú férfi ül és olvas; a jobboldal felső részén egy férfi és egy nő beszélget egymással. A külső szegély négy sarkában is négy állati alak van: lent galamb és papagály, fent sarkány és egy hosszú csőrű madár.

A 128. oldalon van a második miniatura (14.6 × 10.3 cm.). Ez az oldal a könyv második részének az étkezési törvényekről szóló »Túr Jóreh Déáh«-nak bevezetője. Itt is egy külső szegélydísz van, amelyen belül a lap felső részén vörös-kék keretben van a kép.

A miniatűr rituális vágatás céljára szolgáló helyiséget ábrázol. A padozat vörös téglákkal van kirakva. Szemben és baloldalt kisebb helyiségek nyílásai láthatók.

A kép a rituális vágás négy mozzanatát ábrázolja. Jobbról egy sapkás fiatal férfi látható, aki a levágott marha belső részét szedi ki. A baloldalon egyik férfialak éppen átvágja az állat nyakát; az állatot kendő fedi be.⁵⁶ A hátsó részen egy kucsmás, őszes szakálu férfi és egy fiatalember szárnyasokat vágnak le. A szemben levő ablakból egy fiatal női alak érdeklődve néz ki.

A szegélykeret alapmotívuma a levéldísz, amely csaknem azonos az előbbi képen (12. oldalon) láthatóval. De itt több és változatosabb keretbe foglalt medaillonfigura van. A felső szegélyben két reneszánsz férfifej van; a középen egy meztelen puttó. Baloldalt egy hasonló puttó, alatta egy vörösruhás ülő hölgy, magas frizurával. A jobboldali szegélyben egy fiatal férfi-fej; alatta egy elegánsan öltözött magas férfi, kék köpenyben,

⁵⁵ Ez a tabernákulum-szerű Tóraszekrény sok hasonlatosságot mutat a Livornói Tempio-Maggiore oldalhajójában a XVI. századból őrzött Tóraszekrényvel. Lásd a szerző Livornói Régiségek című munkájában 28. old. és 7. sz. képet.

⁵⁶ Talán azért, hogy a metsző ruhája tiszta maradjon.

széleskarimájú veres kalapban; ez alatt még egy zöldruhás nő van. Az alsószegély közepén egy elegáns fiatal úr látható.

Ez a miniatura igen nehéz témát dolgozott fel, bár a rituális vágásnak nem ez az egyetlen reneszánszkori ábrázolása.⁵⁷

A 220. oldalon van a harmadik résznek, a házassági jogról szóló »Túr Ebhen Há-ezer«-nek kezdete és rajta a harmadik miniatura. Ez a legszebb mind a négy közül, és a festőművészet klasszikus alkotásai közé tartozik.

A kép elhelyezése ugyanolyan, mint a 128. oldalon levő; nagyságra 15,3 × 10,3 cm.

A kép a tárgyhoz alkalmazkodóan a zsidó házasságkötés szer-tartását mutatja be. Barátságos, díszes terem áll előttünk, amelyet egy kárcsú oszlop két részre oszt. A bal mező előterében, a vőlegény, a menyasszony és a rabbi látható. A festő azt a pillanatot ragadta meg, amidőn az elfogódott arcú, kissé meghajlott fejű fiatal vőlegény a gyűrűt menyasszonya újjára húzza, aki lesütött szemmel nyújtja kezét. A vőlegény arca beszédet árul el. Úgy a vőlegény, mint a menyasszony pompás, drága öltözetben vannak. A vőlegényen prémekkel bélelt, bő újjú köpeny van, amely nyakán szorosan záródik. A menyasszony himzett, úszályos köpenyt visel; fején magas kalap, amely alól szőke haja kilátszik. A rabbi szakállas, komoly arcú férfi, turbánszerű kalappal.

A menyasszony mögött két előkelően öltözött, nagykalapos hölgy látható. A háttérben még egyéb női- és férfifejek.

Az oszloptól jobbra fekvő mezőben egy férfi és egy női alak látható. A férfi kék, prémekkel szegett köpenyt visel és nagy zöld kalapot. A nő piros ruhát, amelynek fehér bélése kilátszik. A háttérben, az esztrádon két muzsikussal fuvolázik.

A szegélykeret levéldíszjeiben csodálatosan szép figurák vannak. Baloldalt egy előkelő tartású dámát láthatunk kék ruhában, magas, vörös fejdíszsel; lejjebb két puttót. A többi szegély-részekben állatfigurák vannak: oroszlán, bárány, bagoly.

Érezhető, hogy ez a tárgy ragadta meg legjobban a festő képzeletét és alkotó tehetségét. A perspektíva kitűnő. Az alakoknak elegáns, minden erőltetés nélküli testtartása, a női alakok bájos tekintete a reneszánsz legszebb alkotásaira emlékeztet. Önkénytelenül is Raffaél »Sposalizója« jut eszünkbe...

A 293. oldalon van a negyedik kép, amely a polgári igazságszolgáltatásról szóló »Túr Chósen Mispak« bevezetése. A kép

⁵⁷ A firenzei Laurenziana-könyvtár 28. sz. kódexében, ugyancsak a »Jóreh Déah« kéziratában ugyanezt a témát látjuk. Lásd még Berliner: »Ein Gang« 13. old.

elhelyezése és nagysága ugyanolyan, mint a 128. oldalon levő. A kép felett abbreviaturák vannak.⁵⁸

E miniatura a törvénykezési csarnokot ábrázolja. A közepén egy trónusszerű emelvényen fiatal férfi ül, a bíró. Köröskörül fából készült esztrád. A bírótól jobbra és balra 3—3 férfi ül, — talán a bírósági ülnökök, esküdtek. Valamennyin kalap vagy más fejedő van. Az esztrád alatt az igazságszolgáltatást kereső közönség gyülekezik és gesztikulálva vitatkoznak. Közvetlenül a bíró előtt egy tógás, előkelő férfi látható — talán ügyvéd. Jobboldalt egy férfi vállán fog meg egy másik alakot és sötét helyiségbe — talán börtönbe taszítja.

A külső keret ornamentikája hasonló az előzőkéhez. A medaillon-díszekben zenei jelenetek vannak és pedig a szegélynek mind a négy szögletében. Fent hegedűn és lanton, lent fuvolán és kézi orgonán játszik egy férfi. A jobb-oldali keret egyik medaillonjában fiatal férfi kereveten ül, — mögötte egy női alak.

E nagyszerű kódex keletkezésére vonatkozóan a colofon adatai alapján pontos ismereteink vannak. 1436-ban írta Mantuában Jicchak ben Óbadjá, Mordékhai ben Abigédór részére. Ez a szófér a zsidó művészettörténetben más értékes munkájáról is nevezetes. Tőle származik egy gyönyörű imádságos könyv is, amelyet 1441-ben fejezett be és egy bizonyos Jákób és Dávid, perugiai Salamon nevű bankár fiai számára írt. Ez a kódex ezidő szerint a British múzeumban van és írásának, valamint miniatűrjeinek finomságával tűnik ki.⁵⁹

Tietze szerint e miniatűrök stílusában Pisanello hatása észlelhető és a szegélyrajzok igen emlékeztetnek a késői trecento bolognai miniatűrjeinek ábrázolásaira.

*

A vatikáni könyvtárban a miniatürművészet szempontjából egyébként értékes kódexek is vannak.

A 324. sz. kódex, machzór, amelyet Nechemia ben Sámuel írt 1519-ben, (a polgári időszámítás szerint 1399-ben). E kódex írása igen szép; initialéi és az oldalakon levő rajzok nem

⁵⁸ Lásd az fílyszű rövidítésekről Berliner munkáját, »Ein Gang« 15. és 16. old.

⁵⁹ L. Cassuto id. mű id. helyén. Azonkívül Margoliuth »Catalogue of the Hebreur and Sam. Mss. in the Brit. Mus.« London, 1905. VIII. ábra.

művészi tökéletességükkel, hanem folklorisztikus érdekességükkel tűnnek ki.⁶⁰

A 41. lap »verso«-ja a »Vatódienü« imádsággal kapcsolatban a »Hahdáláh« szertartását mutatja be. Szakállas férfi, bő újjú, földigérő, hosszú kabátban áll előttünk, balkezeben gyertyát, jobbájában egy serleget tart.

A 16. lap »verso«-ján fejére tett talisszal imádkozik valaki az előimádkozói asztal előtt. A felirat szerint ez »chazán Ábrahám Murek«. Hasonló jelenetek vannak a 80. lap »verso«-ján is. Az egyik rajz az előimádkozót ábrázolja, kezében a Tóratekerccsel. A Tóratekeres felszerelése és alakja teljesen azonos azzal, ami a szefardoknál most is szokásos. A másik rajz két taliszba burkolt férfit mutat be, amidőn az asztalra tett Tóratekeres előtt állnak és tekintetüket arra szegzik.

A 180. oldalon a »Megillath Eszter« kezdődik. A bevezető initiale egy ugró oroszlán. Baloldalt egy férfi látható, aki alacsony emelvényen áll, kezében Eszter könyvének tekercse. A tekercs felgöngyölésére szolgáló fa olyan kidolgozású, mint aminőt Itáliában ma is gyakran látni. Felül és alul gömbben végződik.

A 199. lap »verso«-ján a circumcisio szertartása látható. Az apa egy széleslábú díszszékben ül, ölében a gyermek. Előtte áll a mohel, aki hozzákezd a szertartáshoz. A jelenet felett gótikus ornamentika. Mindegyik alaknál magyarázó felirat! *אבי הני* (a gyermek atyja), *הני* (a gyermek), *מיהל* (szertartást-végző).

A 27. oldalon csillagalakú szombati olajlámpa csüng le a menyezetről. E szombati lámpának csaknem teljesen olyan formája van, mint aminőt a múzeumokban a XVII—XVIII. századból őriznek.

A 72. lap »verso«-jának szélén köralakú rajzban ismét egy előimádkozó jelenik meg, amint a pulpitus előtt fejére tett talisszal imádkozik. Sajnos, ez az oldal »palimpses« pergament és a rajz elmosódott. De azért a felirat elolvasható. A szövegben a »vidduj« ima van és nyilván ezzel kapcsolatos az előimádkozó ábrázolása is.

A 40. és 51. lap »verso«-ján a peszach haggáda részei olvashatók. Mindkét oldal alsó részén a széder-est szertartása van lerajzolva. Alacsony, mórstílusú, széleslábú karosszékekben egy férfi és egy nő ül egymással szemben. Mind a kettő magasra emelt kézzel egy-egy serleget tart. A nő fején főkötő van; a férfi fejét valami csuklyaszerű fejfödő takarja. Bő ruhája ugyanolyan, mint

⁶⁰ Említést tesz e kódexről Berliner is. (»Ein Gang« 14. old.) Valamikor ez a könyv Ábrahám b. Chizkija Treves és Jechiel Chaljan tulajdonában volt.

amelyet e kódexben lerajzolt valamennyi férfialakon láthatunk. Az 51. oldalon a szöveghez fűződő magyarázat köralakú keretben van, ami nyilván a »macóth« kerek voltára vonatkozó szimbolikus utalás.

A többi, itt le nem írt oldal számtalan érdekes initiale, oldalrajzot és figurát tartalmaz. Csodálatos vegyületei ezek a gótikus »drólerie«-knek és a keleti mór ornamentikának. Például a 37. lap »verso«-ján a »hódú laadónáj ki több« initialeja csipkefinomságú moresc háttérrel van díszítve, amely felett a »drólerie«-k sárkányai és csudás madarai néznek egymás szemébe. Egy másik képen egy nő alak két halat tart kezében (a 24. lap »verso«-ján). De talán legérdekesebb a 179. lap »verso«-ján levő kép, amely egy griff-madarat ábrázol, amelynek emberi feje van. A fej ugyanaz, mint aminőt a 216. lapon láthatunk, — tehát egy korabeli zsidó férfi-fej. A főn magas, szinte cilinderszerű süveg van; oldalt dús hajfűrtjei lógnak le.

*

A 9. sz. kódex: Biblia, amelyet 5047-ben (Kr. u. 1296-ban) Rómában írtak.⁶¹ Miniatür csak a 9. és a 410. oldalon van; határozott művészi stílus egyiküket sem jellemzi; inkább az teszi érdekessé, hogy a kódex Rómában készült, ahol ebben az időben a művészi virágzás még nem indult meg. A 9., meglehetősen megrongált oldalon, terebélyes fát látunk, amelynek ágain madarak vannak. A fa lábánál kosok ugrádoznak. A kép keretén stilizált virágdíszek láthatók. Hasonló virágdíszek vannak az utolsó 410. lapon is, amelynek közepében finoman kidolgozott stilizált madártest van.⁶²

*

⁶¹ Ez a meghatározás az utolsó lapon levő colofon adatainak felel meg. A szöfő megjegyzi, hogy művét »a Tiberis partján levő Rómában írta.«

⁶² Erdekessé az utóbbi kép keretében levő szöveg is. A felső sorok idézetek Nehemia utolsó fejezetéből (13,29): »Emlékezzél meg róluk, Istenem, a papságnak és a papság meg a leviták szövetségének bemocskolása miatt. És én megtisztítottam őket mindentől, ami idegen s felállítottam őrzeteket a papok s leviták számára, kinek-kinek munkájára és a jának meghatározott időkhöz való hozatalára és a zengékre. Emlékezzél meg rólam Istenem, »javamra«. A díszkeretben levő három szó a következő szövegre utal:

»Vers Ezrából, a tizenharmadik fejezet végéről.« Feltűnő, hogy a felirat Nehemia könyvét Ezrá-énak mondja. Ennek talán az a magyarázata van, hogy a Talmud szerint Nehémiát a fentidézett szövegben foglalt kérése miatt — amelyben munkásságáért jutalmat kért — azzal büntették meg.

Az 594. sz. kódex (»urbinati«) sziddur-imádságos könyv a XVI. század elejéről. Csak az első oldalon van miniatűr. Kidolgozása tökéletes reneszánsz munka. Az oldaldíszek: reneszánsz-virágornamentika. Az alsó szegély közepén egy »medaillon«-ban egy szakállas férfi látható, aki kezét mellén összefogja.⁶³ A felső szegélyben egy címerpajzs közepén, repdeső galamb van, csőrében az olajággal. A kódex eredeti bőrkötésben van, ami maga is figyelemreméltó művészi munka. A zöldalapú, aranyozott könyvfedél közepén, két ugró oroslán között látható a Colonna család címere, az »oszlop« (»colonna«), tetején a hercegi koronával.

*

Karikatura rajzolás szempontjából érdekes a Vatikán 48. sz. kódexe.⁶⁴ A heidelbergi könyvtárból való ez a kódex, (»Olim Palatini«) a XV. századból származik és a Bibliát s bibliakommentárt tartalmaz. A 20. lap »verso«-ján a lapszálon vörös színnel van oda vetve Jákób patriarchának rajza, vándorbottal kezében. Felette ez a felírás: יַעֲקֹב בֵּרֶךְ (Jákób a vándorúton). A 110. lap »verso«-ján két bohócszerű figura látható: »Bálák és Biléam«. Felettük ez az írás: מֶה עָקִיב (mit átkozzak?!)

*

Az 533. sz. kódex (»urbinati«), — igen értékes Megillath Eszter. A XVII. század elejéről való és csak részben kézirat. Maga a szöveg kézzel írott, — de a szöveg gyönyörű keret művészi kidolgozása nyomtatott metszet. Az a körülmény, hogy csak metszet, — semmit sem von le művészi értékéből, amely a rajz tökéletes vonalvezetésében megnyilvánul. E könyv ornamentikája már közeledik a barokk felé; a figurális és tájkép-kompozíciókban még érezni a reneszánsz frissességét. E pergament-tekercs beosztása a szokásos.⁶⁵ Alul és felül szegélydíszek vannak. A lapot hosszában osz-

hogy könyvét, mint Ezra könyvét idézték és Ezra könyve második részének tekintették. (Lásd: Szanhedrin 93/b.)

A könyv utolsó lapján levő szóbanforgó idézet nyilván célzás arra, hogy a szófér is befejezte Istennek tetsző munkáját és kéri, hogy ezért »Isten emlíkezzék meg róla jóra.«

⁶³ A férfifej kidolgozása feltűnően hasonlít a »Missale Romanum« (Cod. Ross. VIII. 214.) 8. oldalán a felső szegélyben látható képhez. (Lásd: Tietze idézett mű 78. old. Taf. II.)

⁶⁴ Lásd erről Berliner »Ein Gang« 14. és 18. oldalain. A 18. oldalon idézett van a kódex érdekes colofonjából.

⁶⁵ A »Megillath-Eszter« díszítésekről lásd általánosságban a M. Zs. Szemle 1936. évf. 1–6. sz. 27–28. old.

losop árkádok részekre osztják és ezek között van a szöveg. Az egyes oszlopok között, az alsó szegélyen képek láthatók: jelenetek Eszter könyvének történetéből.⁶⁶ A szegély-ornamentika a barokk-stílus gazdagságában pompázik. Díszes oszlopfőkön virágvázák láthatók, amelyekben szekfű, narancs, — mirtusvirág és más dísznövények vannak elhelyezve. Kakasok, tyúkok és díszmadarak csipegetnek a gyümölcsökből. A szögleteket rozetták díszítik.

A kompozíciók ügyesek, ötletesek, — természetesen minden korszerűség híján valók; de épen ezért jellemzők a XVII. század kezdetén szokásos divatos öltözetekre, az akkori épületstílusra stb.

Az első kép: Ahasvérus lakomája; az asztalfőn a koronás király; körülötte turbános nagyjai; a háttérben árkádok épületek.

A második kép: Vasti királynő lakomája. Az első képpel csaknem azonos kompozíció. Az asztalnál a hölgyek részben kivágtott ruhában, részben bő köpenyben vannak. A háttérben levő épületek mellett katonák húzódnak meg.

A negyedik képen: hozzák a leányzókat a királyhoz. Nagy tér, hasonlít a római S. Pietro előtti térhez, a régi Szent Péter templom korában. Középen kút van.

A hatodik képen: Ahasvérus koronát tesz Eszter fejére. Köröskörül páncélos vitézek. A reneszánsz udvar egyik erkélyén már látható a barokkra jellemző hasas rácszat. A háttérben az akasztófa van, amelyet Hámán Mordecháj számára készíttetett.

A kilencedik képen Eszter királynő megjelenik Ahasvérus előtt, aki kegyesen feléje nyújtja királyi pálcáját. A háttérben firenzei reneszánsz stílusban levő épület.

A tizedik kép talán a legművészebb kompozíció. A képet egy oszlop két részre osztja. Baloldalt menyezetes ágyban alszik a király. Körülötte alabárdosok és egy udvari ember, aki egy könyvből felolvas. A jobboldali mezőben a királyi palota környéke s a háttérben ismét a Mordecháj számára készített akasztófa.

Igen jellemző az utolsó, huszadik kép. Jeruzsálem városa falakkal, kapukkal, bástyákkal körülveve. A világ négy tája felől emberek seregenek feléje. Elöl jön a Megváltó öszvérháton; előtte egy herold (Élijáhú próféta).

⁶⁶ Hasonlít a kb. 50–80 évvel korábbi eredetű s jelenleg a római Casanatense-könyvtár 4851. sz. kódexéhez. Ott még kézzel festett rajzok vannak, — nyilván mintái annak a metszettípusnak, amely később Itáliában általános lett.

aki a »sófár« fűjje. A várfalon belül: a »város«, amelynek közepén köralakú oszlopos templom: a jeruzsálemi Szentegyház. Ime a próféta szózatának képzőművészeti ábrázolása: »Ne félj, mert veled vagyok; Keletről hozom magzatodat és Nyugatról gyűjtlek össze. Mondom az Északnak: add és a Délnek: ne tartsd vissza, hozd el fiaimat távolról és leányaimat a föld végétől.«⁶⁷

Ezt a témát a későbbi korban a peszach-haggádába vitték át. Már a kéziratok haggádák végén is előfordul ez a téma, így a szarajevói haggádában. A XVII. századtól kezdve jóformán minden Olaszországban nyomtatott haggáda végén, a jövőben remélhető »megváltás« szimbólumaként ez a kép jelenik meg;⁶⁸ ugyanígy végződik az ú. n. amszterdami haggáda is.

III.

Róma.

A Casanatense könyvtár.

(Biblioteca Casanatense.)

Rómában a vatikáni könyvtáron kívül még a Biblioteca Casanatense az, ahol a zsidó miniatűrművészet remekei otthonra találtak. A könyvtárat 1700-ban Casanata bitoros alapította; ezidőszert kb. 120.000 kötetet foglal magában, köztük 4500 kéziratot. A héber könyvek és kéziratok kb. 300-at tesznek ki s a biblián, annak kommentárain, valamint a halákhikus irodalom egyéb termékein kívül számos értékes darabot találunk ott az orvostudomány, az etika és a filozófia köréből is.⁶⁹

A Biblioteca Casanatense egy dominikánus kolostor épületében van, amely az ókorból fennmaradt Minerva templom fölé épített Mária templomhoz csatlakozik. (»S. Maria sopra Minerva«).⁷⁰ Ez a kolostor volt évszázadokon át a dominikánusok generálásának és az inkvizíciós törvényszékek székhelye. Ebben az épületben tartották meg Galilei ellen a történeti hírességű pert (1633-ban) és sok marannus zsidó tűzhalálát mondotta ki itt az ítélet. Erre gondoltam, amikor a S. Ignatio keskeny uccájába

⁶⁷ Jes. 45., 5—6. Ugyanezen gondolat Jes. 2., 2—3-ban is.

⁶⁸ Pld. az 1740-ben Veneziában nyomtatott haggádában.

⁶⁹ Lásd Berliner »Aus dem Bibliotheken Italiens«, Gesammelte Schriften, Band I. 40—62. old.

⁷⁰ Itt van Michelangelo híres feltámadt Krisztusa, mezitelen ábrázolásban (a főoltárnál) és itt van eltemetve a firenzei reneszánsz nagy mestere: Fra Giovanni Angelico da Fiesole.

befordultam; itt van a feljárt a hatalmas kolostorépület könyvtári szárnyához.

A héber miniatűrös kódexek nagy értékével a Casanatense könyvtár vezetősége is tisztában van s nem könnyen adják át azokat tanulmányozásra. Kellő igazolás s a megfelelő ajánlólevelek itt is megtették hatásukat s engedélyt kaptam arra, hogy az illusztrált héber kódexeket vizsgálhassam s lefényképezhessem. A Casanatense könyvtár héber könyveinek külön katalógusa van, amelyet Gustavo Sacerdote írt és Firenzében jelent meg 1897-ben.⁷¹ E könyvtárnak a zsidó miniatűrművészet szempontjából kétségtelenül legértékesebb darabja: az ú. n. casanatensei biblia.⁷² Ez 23 cm. hosszú, 16 cm. széles, teljes biblia. A colofon⁷³ tanúsága szerint szerdai napon fejezték be, az Omér számlálás 48. napján, a világ teremtésétől számított 5215. évben, Firenzében, tehát a polgári időszámítás 1455. évében. Ez a mű a toscanai miniatűrművészet remeke. Alig ismer a zsidó könyvtörténet olyan munkát, amely az írás finomsága és a miniatűrök tökéletessége tekintetében felvehetné a versenyt ezzel a kódexel. A kidolgozás finomságával különösen a könyv első és második oldala válik ki. Az első oldal csak ábrázolás, szöveg nélkül. Ádám és Éva állanak a tudás fája alatt. A festő mindakettőt a reneszánsz realizmusával egészen meztelenül festette meg. Ádámnak, a quattrocentoban divatos hegyes szakálla van, haja barnás, — Évát világoszöke és bokájáig hull le. A kép azt a pillanatot ábrázolja, amikor Éva a fáról letépett fügeszerű gyümölcsöt átadja Ádámnak, aki készségesen nyúl utána. Ott látjuk még a fára tekerőzött csábító kígyót, amelynek csúszó-mászó teste egy bájos leánygyermek fejével végződik, aki fürkészően tekint le a jele-

⁷¹ »Catalogi dei codici ebraici della Bibliotheca Casanatense.« Stabilimento Tipografico Fiorentino.

Berliner még a nyomtatott katalógus hiánya miatt panaszkodott és csak arról tesz említést, hogy egy kézírásos katalógus van, s Bartolucci és Wolf egyes kötetekhez bibliográfiai jegyzeteket készítettek. (L.: Berliner, op. cit. 40. old.); I. még Moritz Steinschneider: »Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften«, Leipzig, 1897. 72. old.

⁷² Könyvtári száma H. IV. 7. 2830. Erről a nevezetes kódexről emlékezik Kaufmann is (op. cit. 261. és 262. old.), továbbá Berliner (»Ein Gang«, 12. old.).

⁷³ A kódex 319. oldalán. Ezen kívül még egy 1514-ből való héber felirat van az utolsó oldalon. Ugyanott a cenzura következő záradéka:

»Die 19 bris 1622. Textus simplex absque Impressione nec eget aliqua expurgatione. Fr. Angel Ma. de Me Todí scripsit pnte R. F. F. Vincentio de Metallica.«

netre.⁷⁴ A vidék enyhén dombos, s pálmás növényzet borítja. Ádám lába előtt egy nyulacska van. A keretdíszekben a quattrocento legszebb ornamentikájával találkozunk: szárnyas angyalok (puttok), stilizált növényi levelek, rozetták, urnák, — a jobboldalon bekerített kert, gyümölcs- és díszfákkal. A keret alsó részén két puttó látható, egyik kezükben a bőség szaruját tartják, a másikon pedig egy címerpajzsot. A címermezőben, kék alapon két egymással szemben álló aranyszínű ugró oroszlán látható; az egyik a bal-, a másik a jobblábával egy aranyvázát tart, amelyből lángok szállanak az ég felé.

A második oldalon kezdődik a Biblia szövege: **בראשית ברא**. Egy urnából kiinduló, virágos díszítési elemekből álló oszlop két hasábra osztja az oldalt, amelyet köröskörül gyönyörű keretdíszek öveznek. A díszítési elemek lényegükben ugyanazok, mint az első oldalon. A jobboldali keret közepén ciprusfa alatt egy firenzei nemesi ruhát viselő ifjú alszik, a baloldalon egy reneszánsz stílusú városkapu. A jobb felső részen a **פרשה** (heti szakasz) jelzés, a bal közepén egy erre szolgáló medallionban (keretben) a következő szöveg: **ויברך אותם** (»megáldotta őket«). Az alsó szegélydísz közepén, éppen úgy, mint az első oldalon, két szárnyas puttó egy címert tart. Az égbék színű címermezőben egy fekete galamb látható, vörös karmaival hármashalmú dombra kapaszkodik, aranyos csőrében babérágat tart.

E biblia a legfinomabb, hártavékony pergamentlapokból áll. Már a nyomtatás őskorában utánzásra talált: Gerhart Lell által Gonda-ban (Hollandiában), 1480-ban, nyomtatott könyvben ott láthatjuk a casanatensei biblia bűnbeesés-képét.⁷⁵

*

A Casanatense-könyvtárnak másik érdekessége a XIII. századból származó haggáda-kódex. 15 cm. hosszú, ugyanolyan

⁷⁴ Az a felfogás, hogy a paradicsom csábító kígyója tulajdonképpen nő volt, ősi keleti mítosz.

Igy ábrázolja egyébként Michelangelo is a kígyót a sixtini kápolna híres freskóján, azzal a különbséggel, hogy Buonarroti kígyójának feje érett asszonyi arc.

Más zsidó miniatűrben is előfordul ugyanez az ábrázolás. Pompás művészi felfogásban láthatjuk ugyanezt a budapesti Kaufmann-könyvtár 67/I. jelzésű Misné Tóra kódexében. Berliner enliti (id. mű 261. old.), hogy ugyancsak a bűnbeesés ábrázolása díszíti annak a bibliának első oldalát, amelyet *Benedetto Sacerdoti* tulajdonából Edmond Rotschild báró vásárolt meg 30.000 frankért a múlt század hetvenes éveiben.

⁷⁵ Lásd Falkenstein: *Geschichte der Buchdruckerkunst*, 66. old.

széles, 84 oldalból áll; betűtípusa spanyolországi eredetre mutat.⁷⁶ Initáléinak ötletessége bámulatra méltó. Annak a miniaturnak, aki ezt a könyvet festette, az volt a sajátossága, hogy a betűket (maiusculum-okat) többnyire állatfejekből állította össze. A »Vajjociénú«, a »Séfókh« és a »Bárúkh Sómér« initálékról már korábban volt szó.⁷⁷

Természetesen e miniator rajztechnikája nem hasonlítható össze a reneszánszkorú kódexeken látható képekkel, de azért megállapítható, hogy vonalvezetése biztos, erőteljes és a »drólerie« technikájában hangulatos, változatos. Ha megfigyeljük ezeket a bulldog-fejeket, észrevevessük, hogy csaknem mindegyiknek más és más arckifejezése van, amelynek elérése művészi feladat volt.

*

A kezdő és még fiatalos barokk-izlés jellemző sajátosságait találhatjuk meg a casanatensei könyvtárnak egyik Eszter-könyve tekercsében.⁷⁸ Fémtokban őrzik ezt a pergament-tekercset, amelynek szélessége 16,5 cm.; olasz típusú betűi vannak és nyilván a XVII. század elejéről származik.

A megálláh szövegét az érett reneszánszorkorból megmaradt stilizált levéldíszekből álló oszlopok részekre osztják. Minden egyes részben — a tekercs felső és alsó szegélyén — Eszter könyvének történetéből vett színes képábrázolások vannak. Az egyes képeket mórstílusú ornamentika választja el. Összesen 20 jelenetet láthatunk a megálláh történetének sorrendjében. A sorozat a felső szegélyen kezdődik, az alsón folytatódik, majd ismét a felsőre megy át és így tovább... Az első kép Ahasvérust ábrázolja, amint minisztereitől és főembereitől körülveve lakománál ül. A király asztala dús növényzettől, virágos kertben van, a háttérben magas pálmák vannak; a királyi asztal közelében, egy oszlopsor alatt, még két másik terített asztal is látható. A második kép Vasti királynő lakomáját ábrázolja, aki hölgyeitől körülveve az asztalfőn ül; éppen most érkeztek meg a király kiküldöttei, hogy Vasti királynőt elhíjják. Bájos az a jelenet, ahol Eszter királynő jelenik meg a királynál, hogy Hámánnal együtt lakomájára meghívja. A királynő kecses mozdulattal tétőt hajt Ahasvérus előtt, aki turbános kalpaggal ül baldachinos trónusán, és fejedelmi mozdulattal nyújtja feléje pálcáját. A trón mögött turbános katonák állnak, — a háttérben a királynőre udvarhölgyei várakoznak.

⁷⁶ Jelzése (H. VI. 4. 2761.), — régi jele H. VI. 4.

⁷⁷ L. a 7. és 8. old.

⁷⁸ Jelzése 4851.

Megállapítható, hogy ennek a kódexnek miniatúra nemcsak a bibliát, de a midrás⁷⁹ hagyományait is ismerte.

*

Ebben a könyvtárban őrzik az egyik legrégebbi szefard illuminált machsört, amelynek írását 5052. év Sebat hó 20. napján fejezték be, tehát a polgári időszámítás 1292. év január hó 30. napján.⁸⁰ Az első oldalon címerpajzs látható, amelynek széle vörös, mezője kék színű; középen egy diadalív van ábrázolva, amely négy oszlopon nyugszik. Igen hasonlít a római Arco di Constantino diadalív típusához. A diadalív fölött a napot és a holdat ábrázolták.⁸¹ A címerpajzs felett egy griffszerű madár ágaskodik; csőréből egy pergament nyúlik ki, rajta יְהוֹשֻׁעַ (Jekúthiél) szó. E machzór tulajdonosa Ábrahám Jehúda Kóhén volt, aki IV. Miklós pápa uralkodása alatt (1288—1292.) élt, Habsburgi Rudolf uralkodása idején.

*

Említésre méltó a 2898. sz. Pentateuch illuminált kódex is a XII. századból. Tulajdonosa Éliá di Fiorentino volt.⁸² Initialéi közül kiválik a Salamon Példabeszédeit (Proverbia) bevezető, a kódex 98. oldalán látható normann-mór stílusú várkapu, pompás arabeszkekkel.

IV.

Rovigo.

Padova és Ferrara közt van egy kis városka, amelynek a zsidó művészettörténetben az a jelentősége van, hogy múzeumában, az »Accademia dei Concordi« könyvtárában őrzik a reneszánsz kori zsidó miniatürművészet egyik remekét: Albó József »Ilkkárim« című munkájának a XV. századból származó csodálatos finomsággal kidolgozott kódexét. Ennek a könyvnek megtekintése valósággal élmény, amelyet harmónikusán készített elő az a történelmi levegő, amely elfogja a kutatót akkor, amidőn ebbe a városkába érkezik. Rovigo a középkorban az Este és a Carrara

⁷⁹ Midrás, a rabbinikus irodalom *moralizáló* magyarázata, szembeállítva a *tulajdonképeni* törvényt magyarázattal.

⁸⁰ Könyvtári jelzése 2881. (Régi jelzése H. II. 13.)

⁸¹ A nap és hold, mint díszítési motívum askenázi machsörökben is látható: így a budapesti Kaufmann-könyvtár híres machzórjában két helyen is (l. Dr. Weisz Miksa id. katalógusában 380. II. sz. a.).

⁸² Olvasható e kódex 147. oldalán.

család birtokában volt és csak a XV. század vége óta tartozott a velencei köztársasághoz.

Rovigóban már a XIII. század óta laktak zsidók, akik eleinte csak bankárok és pénzkölcsönzők voltak, később főleg gyapjúkereskedéssel és annak feldolgozásával foglalkoztak s mint ilyenek a város gazdasági életét igen fellendítették.⁸³ Rovigohoz fűződik az olasz zsidóság szellemi történetének nagy hullámokat felvert epizódja, amelynek szinte egy kis könyvtára terjedő irodalma van: a rovigói rituális fürdő körül kitört irodalmi háború. Ennek megindítója két testvér volt — Abtalion és Jekúthiél. Abtalion tagja volt a község vezetőségének (»consiglio«) és Rovigó rabbija volt. A két testvér vagyonszövetségben élt és gazdag volt. Jekúthiél 1589-ben saját házában rituális fürdőt rendezett be, amelynek berendezése ellen Abtalionnak vallástörvényi szempontból aggályai voltak. A kérdés tisztázása végett koránan egyik leghíresebb tudósához Sámuel Jehúda Katzenellenbogen veneziai rabbihoz fordult. Ezzel indult meg az irodalmi harc, amely évtizedekig foglalkoztatta Európa összes számbajövő zsidó tudósait és elkeveredett polemikus iratok szerkesztésére készítette az abban résztvevőket.⁸⁴ Ezek az iratok ma felette értékes forrásművek a XVI. században élt olasz zsidók kultúráis és társadalmi életének megismeréséhez. S a zsidó történelmet ismerő okvetlenül erre az irodalmi háborúra gondol Rovigóval kapcsolatban és képzeletében önkénytelenül felmerül a kérdés, hol is volt Jekúthiél háza és az a híres mikvah?⁸⁵ Pedig ezek az idők régen elmúltak. A XVII. század második felében és a XVIII. században súlyos viszonyok nehezettek a rovigói zsidókra, — mígnem Napoleon csizmai nyomán lehullottak a rovigói gettó falai is. A haza többi polgáraival egyenlősített rovigói zsidók bőven ontották véréket az »Italia Unita«-ért; Garibaldi első csapataiban több rovigói zsidó vett részt.

Rovigónak még egy jelentősége van az újkori zsidó történetben. Itt volt 1857-ben az utolsó rituális vérvád Olaszországban, a Badia esettel kapcsolatban.⁸⁶

⁸³ L. Federico Luzzatto: »La Comunità Ebraica di Rovigo«, a »Rassegna Mensile di Israele«-ben, vol. VI. 11. 12., továbbá Roberto Cessi: »Alcuni documenti sugli ebrei del Polesine«, Atti e memorie della R. Acc. di Sc. lettere e arti in Padova, vol. XXIV. 57—64. o.

⁸⁴ L. e kérdés részleteire dr. Blau Lajos: Leo Modena levelei és írásai című művét. 1905., 117. és köv. oldalain.

⁸⁵ Rituális fürdő.

⁸⁶ L. Manzini, »La superstizione omicida ed i sacrifici umani«, Padova, 1930.

De minderről csak a história elárgult lapjai beszélnek. Az élet, a valóság: napsütötte, virágos városka Rovigo, az Adria közelében; épületeinek stílusa nem a ferrarai reneszánszéhoz hasonlít, hanem a velencei formákat követi. S erről azonnal meggyőződhettem, amidőn a pályaudvartól egyenesen kiinduló »Viale Margherita«-n, majd az odatorokló »Via Umberton« végigmenve, a városka főterére, a »Piazza Vittorio Emanuele«-hez érkeztem. Itt van az Accademia dei Concordi palotája. A város központjának közvetlen közelében volt az egykori gettó, amelyet 1933-ban városrendezési okból leromboltak. A zsidó község levéltárának számos értékes okmánya az Accademia őrzetében került. Az eltűnt épületek közt volt a híres zsinagóga is, amelynek belseje a ma is látható veneziai Scuola Cantoni-hoz hasonlított. Ennek a reneszánszkorú zsidó templomnak mozaik padlózatát, csillárjait, márványoszlopait és frigyládját újra felhasználták a Via Coridoni-n levő új zsinagóga építésénél, amelyet a Rovigoban ma is még élő száz zsidó család emelt. Ez a zsinagóga márcsak a Jelenő; a Múlt az Accademia dei Concordi könyvtárában van. Albo gyönyörű kódexén kívül számos más értékes héber munka is van itt, — többek között Kimhi Dávid-nak kommentárja és egy 1242-ből való Machzór.⁸⁷

Albonak ez a kódexe a rovigoi Silvestri grófi család birtokából került az Accademia-ba. A Silvestri-k 1858-ban egész könyvtárukat az Accademianak ajándékozták, köztük ezt a könyvet is. Pergament lapjainak hátyavékonyága bámulatos. A kódex nagysága 37×26 cm., 177 oldala van, a lapszélek aranyozva vannak. Pontozás nélküli, négyszögletes betűkkel írták. Írása is művészi. A könyvben 5 kiváló miniatűrös oldal van és pedig az 1., 9., 31., 59. és 106. oldalon. Az első miniatűrös oldal a kötet legelején van, — a többi négy az egyes fejezeteknek bevezetője, amelyekre az egész munka feloszlik. A miniatűrök tökéletesen konzerváltak és ma is a színek eredeti ragyogásában tündöklenek. A főbb színek az arany, az égbék és a zöld. E miniatűrök stílusa és ornamentális elemei nem hagynak kétséget az íránt, hogy azok a XV. század közepéből toscanai művész kezétől származnak. A kódex most is az eredeti kötésben van, amely szélein aranyozott vörösbársonyból készült.

Hogy ennek a csodálatos finomsággal kidolgozott kódexnek jelentőségét megérthessük, tisztában kell lennünk azzal, hogy ki volt Albo József és mit tartalmaz az Ikkárim? Albo spanyolországi rabbi volt, filozófus és orvos, aki Maimóni és nagy mestere, Don Chasdai Crescas nyomán a vallás tanításait a filozófia

igazságával igyekezett összhangba hozni és a zsidó vallás elveinek megfelelő filozófiai rendszert állított fel. Monrealban született, valószínűleg 1380-ban; később a catalanai Soria rabbija lett. Tehát abban a városban működött, ahol — mint láttuk⁸⁸ — virágzó miniatűrfestő iskola volt. Fiatal korában résztvett a tortosai hitvitában, amely egyike volt az izgalmas történetekben gazdag középkor egyik legdrámaibb jelenetének.⁸⁹ XIII. Benedek pápa, hogy tekintélyét a keresztény világban helyreállítsa, — házi orvosának, a keresztségre áttért Josua Lorquinak, vagy a keresztségben kapott nevén Geronimo da Santa Fé tanácsára — elhatározta, hogy nyilvános hitviták útján fogja meggyőzni a számban, anyagiakban és tudományban gazdag ibériai zsidóságot. Ezért 1412. november 25-re az aragoniai Tortosa városába nyilvános hitvitára hívott meg 22 előkelő spanyol rabbit, — köztük volt a fiatal Albo is. A vitákon részben maga a pápa, részben helyettese elnökölt, de a zsidók megtérítését illetően ez a vita semmilyen eredménnyel nem járt. Ezek a »tudományos« tértéti kísérletek késztették Albot arra, hogy a zsidóság tanait a filozófusokéval összeegyeztetve, filozófiai rendszerbe foglalja össze. A Széfer Ha-Ikkarim-ot 1428. körül írta. (Ikkarim = törzs = alapvető fogalmak.) Az Ikkarim ideálja a filozófiai zsidóság; de nagy jelentősége nem is annyira tartalmának eredetiségében, mint feldolgozási módszerében van. Ez a rendszer a vallási tételek jelentőségét filozófiai fogalmak szerint határozza meg és így a filozófiát a teológia nélkülözhetetlen kommentárjává teszi.⁹⁰

Albo kutatásain keresztény teológiai elvek hatása is meglat-szik. Tanítása szerint az ember legfőbb célja az örök élet, a halál utáni üdvösség biztosítása és ezért isteni törvényhozásnak kell lenni, mert anélkül az emberek a sötétben tapogatoznának és céljukat nem találnák meg. Az isteni törvényhozásnak pedig három principiuma van: Isten léte, kinyilvánítása és a halál utáni jutalmazás vagy büntetés.

Az Ikkarim a legrövidebb időn belül hallatlan népszerűsége-re tett szert.⁹¹ Már 1485-ben — a legelső héber könyvek között —

⁸⁸ L. 19. old.

⁸⁹ L. Alboról és a tortosai hitvitáról, Grätz »Geschichte der Juden«, IV. kiadás, VIII. köt. 168, 176, 114—119. oldalakon és a 3. jegyzetben (406. old.) »Die Disputation von Tortosa«, továbbá »Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie« von dr. Samuel Bach. Breslau, 1869.

⁹⁰ L. dr. Samuel Bach id. mű 5. old.

⁹¹ J641 Ibn Shoaib Aragoniából, 1485-ben írt munkájában az Ikkárim-ot »dicsőősegesen ismert« könyvnek mondja.

⁸⁷ L. Fed. Luzzatto id. mű 19. old.

kinyomták a Sonzino nyomdában. A keresztény filozófusok közt különösen Hugo Grotius idézi.⁹² A cenzúra igen keményen bánt az Ikkarimmal, mert tartalmát nem a zsidóság filozófiájának, hanem a kereszténység cáfolatának tartották. A rovigoi Accademia könyvtárában is a »kereszténység cáfolata« (Confutazione del Cristianesimo) címen van nyilván-tartva.

Ennek az Ikkarim kódexnek miniatűrjei nemcsak a héber könyvnek, hanem általában a miniatűrművészetnek remekei, amelyek egyenrangúak a Corvinák legszebb példányaival. Különleges zsidó vonatkozás nincs bennük; a díszítési elemek, s a kidolgozás egyaránt arra mutat, hogy egy a XV. század közepén élt toscanai, valószínűleg firenzei művész munkáját látjuk magunk előtt.

Amint már az előzőekben említettem, ebben a ragyogóan szép könyvben öt miniatűrös oldal van, — az első a kötet elején, a többiek pedig a fejezetek első oldalain. Mind az öt miniatűrös oldalt jellemzi, hogy a szöveget virágindákból és moresc díszítési elemekből összeállított szegélydísz övezi. A szöveg felett négyszögletes keretben egy-egy kép van, amelyen belül pergamentekercsre festett initiale látható. Ez az initiale vezeti be a könyvet, illetve a fejezetet.⁹³ Az első oldalon két ilyen pergamentekercset is láthatunk. A felső az égből lebeg, — az alsó »a vizek« felett. A felső tekercset két szárnyas angyal tartja; köröskörül az angyalok tömegei s a tekercsen a következő felírás:

זה השער לה' | צדיקים יבאו בו

הקדמת הכפר

Alul tengerparti tájék van festve. A hegyoldal meredeken a vízbe nyúlik be. A víz partján és a hegyoldalon sötét ciprusok. A tengeröböl két kinyúlásán két mórstílusú vár látható, — olyasmi, aminőket most is megcsodálhatunk a nápolyi öbölben, vagy Szicília partjain. A vízben három gyermek ugrándozik és kezükkel — vállukkal tartják az első initialét:

ירועת

⁹² Annotations in Matth. c. V. v. 20.

⁹³ Tájképből kiemelkedő pergamentekercs nem ismeretlen az egykorú miniatűrművészetben. Hasonló elgondolás látható *Ugolinus de Urbe veteri* (Ugolino d'Orvieto), »*Tractatus musicae disciplinae*« című illusztrált könyvének 100. oldalán, ahol két szárnyas putto széles pergamentekercset tart, amelyeken a mű tárgyának megfelelően *hangjegyek* vannak. Lásd: Hans Tietze id. mű 128. oldalán. (Cod. Rossi H. S. 276. IX. 145.).

A belső keret képe csaknem azonos a többi illuminált oldalon is. A 9. oldalon (az első fejezet elején) ugyanez a tájkép látható. Négy egyenlő távolságban elhelyezett putto tartja a pergamentekercset, amelynek közepén hatalmas

לה

maiusculum van. A képet díszes keret veszi körül, annyira, hogy tényleg akként hat, mint egy keretes tájkép. Ez az egyedüli oldal, ahol a belső képnek külön kerete van.

A 31. oldalon (második fejezet) levő tájkép csaknem azonos a könyv első oldalán levővel. A vízben nincsenek sziklák. A belső kép felső részén téglalapalakú keretben a következő felírás olvasható:

יתברך ויתרומם על כל ברכה ותהלה אמן
ואמן סלה

(Áldassék és magasztaltassék minden áldás és dicsőítés fölött. Ámén és Ámén, Széláhl!).

Az 59. oldalon levő (harmadik fejezet) képen a tájból keveset lehet látni; a pergamentekercs közvetlenül a vízen nyugszik.

A 106. oldalon levő képen a tenger hullámos s az öböl szinte zárt. A tekercs két szírtfok között van és azt két putto tartja. Az utóbbi három oldalon levő tekercsen ugyanaz a maiusculum van:

המאמר

A keretdíszekben a szőlőlevél, inda és mirtus-virág ornamentikának csodálatos vegyülete látható. Nem hiányoznak a reneszánsz ornamentika tipikus puttoi sem, hol egyedül, hol párosával-hármasával játszadozva. A 9. oldal felső szegélyén levő puttók sofárszerű harsonát fújnak; ugyanezen oldal balszélén két gyerek kalapban van. S ezek a gyermekek csodálatosan izmosak. Szinte a Michelangelo-szerű robustus izomrendszer figyelhető meg rajtuk. A gótikus dróleriek világából maradtak a gyermekfejű, de állattestű alakok; de az egyébként sűrűn előforduló állatvilág ábrázolásánál a miniatör már nem fantáziával dolgozott, hanem a természetet vette alapul. Ezért igen szép állatábrázolásokat láthatunk; páva, fogoly, oroszlán, őz, medve, szarvas és nyúl a leggyakoribb ábrázolások.

A miniatűrök szegélyén külön keretben (medaillonban) emberi portrékat is láthatunk. Így mindjárt a 61. kép felső szegélyén a »doctorok« ruhájába öltözött férfi áll előttünk, aki kezeivel vitatkozó mozdulatot tesz. Talán a festő a szerzőt akarta ábrázolni? Ugyanezen oldalon, a bal és jobbszegély közepén a

toscanai reneszánsz tipikus ruházatában egy férfi és egy női arcot látunk. Hasonló típusú két portré van a 63. kép felső részén is. A szegélyek alsó mezőiben valóságos tájképeket festett a miniator. Így a 63. és 64. képen. Az előbbi kép hátterében egy város látható, tornyos falakkal; az utóbbi mezőt ábrázol szarvasokkal és őzikekkel.

Annak a rengeteg díszítési elemnek a közép-pontjában, amely ezt a könyvet betölti, a víz felett lebegő Írás-Tekercs áll. Nem kell nagy fantázia a szimbólum megfejtéséhez. »Isten szelleme lebegett a vizek színe felett« — így szól az Írás.⁹⁴ A Genesis-nek ezeket a szavait jeleníti meg előttünk az a ragyogóan tehetséges, sajnos ismeretlen festő, aki ezt a kódexet illusztrálta.

V.

Párma.

Párma városát a zsidó könyvművészet történetében előkelő hely illeti meg. Itt van az egykori nagyhercegi, ma olasz állami »Biblioteca Palatina«, amely magában foglalja Mária Lujza egykori kedvelt udvari papjának, De-Rossi főkönyvtárosnak bűzgalmából gyűjtött héber kódex-gyűjteményt, amely a kéziratok számát és értékét tekintve, nemcsak Olaszországban páratlan, hanem a maga nemében egyik legkiválóbb gyűjtemény az egész világon. Nincs olyan a héber paleographiával bár távoli vonatkozásban levő mű, amely ne tartalmazna utalást a De-Rossi gyűjteményre és ez a »jelző« a leggyakrabban előforduló könyvhivatkozás. Kaufmann Dávid többször megfordult a Palatina könyvtárában és őt megelőzően Zunz és Berliner hónapokon át tanulmányozták.⁹⁵ Aki a zsidó miniatűrművészet studiumainak kezdetén van, az először ide látogasson el; az anyag bőséges, amely a masszóra díszítés kezdetétől fogva a kifejtett reneszánsz-kori miniatűrökig a fejlődés különböző fokait mutatja be.

Párma kedves, idillikus vidéki város. A lombard síkság legtermékenyebb részén van, ahova a környék lakosai bejárnak, hogy mezőgazdasági termékeiket eladják. Szekérszámra hordják a gyümölcsöt, a káprázatos színű virágokat és egy ilyen hetivásári napon, csupa illat az egész városka. Egyébként csendes utcáit csak néha veri fel egy-egy kocsi zöreje s minthogy kiesik a turista-forgalomból, jól megnézik az idegent, aki aziránt érdeklődik, hogy

⁹⁴ Genesis I. 2.

⁹⁵ Lásd Zunz: »Die hebräischen Handschriften in Italien«. Gesamelte Schriften, III. Band., továbbá Berliner »Aus den Bibliotheken Italiens« 124—126. és 212—214. oldalakon.

merre vezet az út a város két nevezetes épületéhez, a Dom és a Palazzo della Pilotta felé. Ezt a barokkstílus felé hajló épületet Párma egykorú urai a Farnese-k építették a XVI. század végén (1583—1602.); a mindenkor uralkodó palotája volt, ma múzeum és könyvtár. S a legszebb Coreggio képek színes világából néhány perc alatt eljuthatunk az épület másik szárnyába, ahol a könyvtár kódexeit, köztük a De-Rossi gyűjteményt őrzik.

A héber könyvek, de különösen a miniatűrös kódexek, a zsidó életből születtek. Az áhitat, a tudásvágy, a zsidó szellem megbecsülése vezette a miniator tollát és ecsetjét, s ez a munka nagy kitartást és lelkesedést kívánt. Nem csoda, hogy valahányszor a könyvtárak pulpitusain kezembe vettem egy-egy ilyen könyvet — hiányzott a háttér, a zsidó környezet. Jobban szerettem volna azokat a zsinagóga előimádkozó asztalán, vagy legalább egy zsidó múzeum vitrinjében látni, mint idegen, hűvösen előkelő környezetben, ahol pld. a XIV. századból való, üldözések elől Németországból megmentett⁹⁶ machzor csak egy »szám« és nem könyvek áztatta szentelt ereklje. Sokszor éreztem annak a mondasnag igazságát, amelyet Zunz-nál olvastam a héber könyvekért rajongó De-Rossiról: »...er liebte seine pergamenten Schätze, aber nicht ihre Urheber...«⁹⁷

Ezek a gondolatok vezettek ahhoz, hogy minden zsidó könyvgyűjtemény közelében, az »élő« zsidóságot keressem. »Vannak-e még itt, e páratlanul értékes kódexek városában zsidók, akik imádkoznak és azt imádkozzák, ami ezekre az aranyozott, illuminált pergament lapokra van írva?« — így tettem fel a kérdést magamban.

Pármában alig találtam zsidó életet.⁹⁸ A hitközség ugyan csaknem 400 éves múltra tekinthet vissza és restaurált állapotban még most is látható az ősi zsinagóga a Dom közelében, szűk sikátorok közt egy kis »piazzetta-n«, a »Vicolo Cervi«-n. Itt letelest az egykori pármai gettó... Vagy 70 zsidó lélek lakik még a városban, de a zsidó szellem annyira kihalt, hogy rabbi-helyettesük Enrico Della Pergola keserűen panaszkodik nekem, hogy csak a főúnepekre tudnak a minján-hoz szükséges 10 férfit összehozni. A zsinagógában van néhány művészi kivitelű tárgy; feltűnően szép reneszánsz munka az »Áron«, amely egy közeli megszűnt hitközségből Colorno-ból került oda.

⁹⁶ L. De-Rossi 653. sz. cod.

⁹⁷ L. Zunz id. mű III. köt. 6. old.

⁹⁸ Érdekes, hogy a pármai zsidó hitközség hanyatlását már Berliner is panaszkodik: »Parma bietet das traurige, trostlose Bild einer jüdischen Gemeinde, in welcher völliger Indifferentismus jede religiöse Regung im Keime ersticht.« — L. »Aus den Bibliotheken Italiens« 212. old.

S volt még valami, ami ebből a szempontból nekem Pármában feltűnt. A XII. századból való, nyolcszögletű, vörös veronai márványból készült Battisterium mellett, — amelynek belsejét az Ó-testamentumból vett számos kép díszíti — a következő felirat olvasható:

»Hic Albo inscribuntur
Nomina neophytorum.«

A De-Rossi gyűjtemény alapját a XVII. századból való, M. B. Foa könyvtár képezte, amely kb. 100 kéziratos könyvet foglalt magában. De-Rossi 1803-ban a gyűjteményhez a könyvek kimerítő leírását is tartalmazó katalógust készített, amely ekkor jelent meg Pármában.⁹⁹ Két kötetből áll. A harmadikat a múlt század

⁹⁹ A katalógus címe: M. S. S. Codices
Hebraici
Biblioth. I. B.—De-Rossi
Ling. Orient. Prof.
Accurate AB Eodem
Descripti ET Illustrati.
Accedit
Appendix
Qua continentur
M. S. S. Codices Reliqui
Al. Linguarum
Vol. I.
Parmae
Ex publico Typographeo
1803.

*

A De-Rossi katalógus második kötetéhez függelék tartozik a következő címmel:

Libri stampati
di
Letteratura Sacra
Ebraica ed orientale
della
Biblioteca
del dottore
G. Bernardo De-Rossi
Professore di Ling. Orientali
Divisi per classi
E con note
Parma
Dalla stampata imperiale
1812.

második felében ottmüködő könyvtáros Pietro Perreau abbé írta.¹⁰⁰

De-Rossi katalógusa a kódexek megértésénél igen használható kézikönyv, amelyet szerzője szeretettel és lelkesedéssel írt meg. Felfogására jellemző, hogy a könyv előszavában Hieronymus egyházatyának ezeket a szavait idézi: »Habeant qui volunt veteres libros vel in membranis purpureis Auro Argentoque Descriptos, vel uncialibus, ut volgo aiunt, litteris onera magis exarata quam codices, dummodo mihi permittant pauperes habere schedulas et non tam pulchros codices quam emandatos.« (»Legyenek bárkinek bíborszínű pergamentre arannyal és ezüsttel frott régi könyvei, vagy akár initálékkal díszesek, — amint általában mondják — amelyek inkább betűvel felszántott súlyos terheket képviselnek, mint kódexeket; nekem csak azt engedjék meg, hogy szegényes papírlapjaim (céduláim) legyenek s inkább hibátlan mint, szép kódexeim«).

A pármái könyvtár héber kódexei három forrásból származnak. A legrégebbi anyag 29 kéziratból áll. A legtöbbet a De-Rossi gyűjtemény teszi ki, 1430 kötetet. Végül Mózes Benjamin Foa, reggioi könyvkereskedő könyvtárából 1846-ban 111 kötet került a pármái Palatinába.

Amióta Berliner ott járt, a De-Rossi gyűjtemény könyvei más katalógus számot kaptak és így a nála jelzett számok ma már nem helyesek.¹⁰¹

A De-Rossi gyűjteményben levő miniatűrös kódexek közül különösen háromnak van nagy jelentősége: az 1870

¹⁰⁰ Cime:

Catalogo
Dei Codici Ebraici
della
Biblioteca di Parma
Non descritti del De-Rossi
per
Pietro Perreau

¹⁰¹ Berlinernek »Ein Gang« című művében felsorolt illuminált kódexek jelenlegi könyvtári száma:

Berlinernél hivatkozott	Jelenlegi
sám:	sám:
510	1870
653	2895
41	3102
1108	2377
1149	1924
1107	2411

(510) sz. zsoltaíros könyvnek, a 2895 (653) sz. machzórnek és a 958. sz. pészach esti haggádának. Mind a három tökéletes művészi becsű és így megérdemlik, hogy külön-külön foglalkozzunk velük.

A 2895. sz. (azelőtt 653 sz.) kódex ünnepnapí machzór¹⁰² és pedig az askenázi ritusnak megfelelő. Finom pergamentből készült. Nagysága 26 × 20 cm. Az ünnepnapí imádságokon kívül tartalmazza a Próféták és a Zsoltaírkönyv néhány fejezetét, a Pírké Ábhóth-ot s egy bizonyos rabbi Jónáthán magyarázatait.

A szövegben látható, hogy az imádságok első szavainak kezdőbetűit kék alapon arannyal díszítették, a többi maiusculumokat vagy fekete vagy piros tintával rajzolták.

Ebben a könyvben két colofon is van. Az elsőre a szukkoth-ünnep nyolcadik napjának »jócére« imádsága után következő margón bukkanunk, a 366. oldalon. E colofon szerint:

»Ezeket az imákat Adar hó 8. napján fejeztem be a 210. évben (Kr. u. 1450-ben) s e jubileumi esztendőben itt Ulm városa szent zsinagógájában az előírt szertartások szerint fogadták be.«

A másik feljegyzés a könyv végén van és így szól:

»Befejeztetett és bevégeztetett a mű Isten segítségével — áldassék és magasztaltassék az Ő Neve mindörökké — a mai napon, Adar hó 16. napján, a 213. évben itt Tarvisium városában.«

Valószínűleg a szófér (másoló) és a miniator ugyanaz a személy volt és pedig Móseh nevű, mert ennek neve jön ki az akkrostikonokból, amit a kezdőbetűk vörös színe külön is kiemel. Feltételezhető, hogy mind a két colofon ugyanazon személytől származik. A szóférnek valamilyen üldözés folytán Németországból el kellett távoznia és ezt a kódexet, amelyet Ulm városában kezdett, Itália kék ege alatt Tarvisium-ban fejezett be.

A miniatűrök nyilván Németországban készültek. Nemcsak a festés technikája mutatja ezt s nemcsak az, hogy a képek perspektívája fogyatékos — holott a perspektívát ebben az időben már Itáliában tökéletesen ismerték — hanem igazolják ezt a feltevést az ábrázolt alakok ruhái is, amelyek a XV. századbéli Németországnak jellegét viselik magukon. Ennek a kódexnek a ruházat történeti fejlődése megismerésének szempontjából is jelentősége van.

Lássuk a kódex fontosabb miniatűrjeit:

A kódex 235. oldalán a

הָא (לחמא)

gyönyörű iniciáléja van. A kép felső részén két ifjú van ábrázolva,

¹⁰² Röviden megemlíti Berliner is, »Ein Gang« 13. old.

(sajnos, a könyvkötő barbár módon az alakok fejének felső részét levágta). Az ifjak vállaikon egy farudra terített szőnyeget visznek, amelyre a

נָת

szót arany betűkkel hímezték. A szőnyeg alapszíne kék, virágos díszekkel. Az ifjak vállaira dús hajfürtjeik hullanak le; szélesre szabott felső ruhájuk van, az újjak keskenyek és redősek; csipőjük körül hímezett övük van. A baloldali ifjú ruhája szegve van és abban is különbözik a jobboldaliétól, hogy egy kis bevágása van. Az alakok szabadon maradt kezikkel övüket fogják. Mind a kettő ú. n. »poulaines« magas harisnyában van.

Az oldal középső részén ugyancsak két alak van ábrázolva. Mind a kettő fiatal s kétlábú alacsony asztalnál ülnek. A női alak haja közepén el van választva; egyébként feje kendővel van bekötve, amelynek vége a baloldalon lecsüng és a nyak egy részét is eltakarja. A férfin nyakig begombolt ruha van, fején egy kis sapka. Mind a kettőt a miniator abban a helyzetben ábrázolta, amidőn egy könyvet (nyilván pészach haggádát) olvasnak, amelyet mind a két kezükkel tartanak. A terítővel befedett asztalon szimmetrikusan elhelyezett tárgyak vannak: három maccóth, egy boroskupa és egy jól kidolgozott fedett váza. A váza talán a »cherószesz«-t tartalmazza. Az asztal alatt füves mező van.

A művész, aki ezt a miniatúrát festette, nem volt tehetségtelen, sőt a vonalvezetése sok helyen igen fejlett. Így szépen dolgozta ki a női alak sálját, az ifjak ruháját és különösen azoknak újjait; egyáltalában a felső alakok mozgása természetes. De az is kétségtelen, hogy a kompozíciónak hibái is vannak, és sok benne a primitívség. A két ülőalak elhelyezése nem felel meg az asztal magasságának, — látnivaló, hogy a miniator nem ismerte még a valódi perspektívát. . .

A kódex 264. oldala a pészach haggáda egyik részlete, az

ובמקהלות

kezdetű ima szövege.

Alacsony asztalnál két meglett korú férfi ül. Az asztalnak két lába van, — maga az asztal csikos kendővel van letakarva (talisz?). Az asztal alatt füves mező. Az asztalon két maccóth van, — közöttük egy szélestalpú váza (boroskancsó, vagy a cherószesz céljaira szolgáló edény). Az asztal mögött széleskoronájú fa, amely a délvidek Pinia-fenyőjére emlékeztet. Mind a két ülőalak egy-egy könyvet (a haggádát) tart maga elé és olvas. Szakálluk, bajuszuk és hajfonatuk kidolgozott. Látni lehet, hogy harisnyát viselnek. Ennek a képnek sincs perspektívája, ami különösen a háttérben

levő fa ábrázolásánál tűnik fel; amely alacsonyabbnak látszik az asztalnál ülő két alaknál.

A kódex 234. oldalának szövege a széder estét bevezető áldásmondásokat tartalmazza.

A kép alsó részén egy kerek asztal körül, két meglett korú férfi ül, akiknek arcformája, szakálluk, bajuszuk és hajzatuk nagyon hasonlít a 264. oldalon levő férfiakéhoz. A terítővel befedett asztalon egy boros kupa és egy váza van, amelynek stílusa elárulja, hogy mintaul egy délnémetországi ötvösművész munkája szolgálhatott. (Ugyanez a váza látható a 235. oldalon levő képen is). Az egyik férfi kezében egy könyvet tart (a haggádát) és olvasás közben ájtatosan feltekint. A másiknak térdén van a nyitott könyv; két kezével felemel egy mély tálat, amelynek tetején egy kerek maccah van.

Ez az ábrázolás a kódex legszebb képeinek egyike. Az alakok ruházatának redőzete teljes művészi készségről tanuskodik. Rendkívül érdekes a két szék, amelyen a két alak ül, különösen a baloldali, amelynek faragása várépületet utánoz. Németországi múzeumokban lehet ilyesmit látni. Feltűnő, hogy míg a többi képeken ábrázolt alakok primitív kétlábú asztalnál ülnek, itt hajlított-lábú kerek asztalt ábrázoltak, amelyek alatt mintás szőnyeg látható.

A kódex 238. oldalán szépen kidolgozott maiusculumok között, a peszach haggáda ismert négy gyermektípusa közül az

okos (חכם)

és a gonosz (רשע)

fiú alakja tűnik fel.

Az okos fiú hosszú tunikában van, a középkori »doctorok« hosszú ruhájában, amely végig be van gombolva. Haja szélesen lehull vállára, bajusza és szakállja ősz, — fején kis sapka van. Jobbkezeében egy törvénytekercset tart.

A gonosz gyermek egy lovag hadiöltözékében van ábrázolva, akinek fegyverzetét a miniator részleteiben is megrajzolta. Fején sisak van, keztyűi acélból vannak s a lovasságra jellemző szélesmarkolatú kard fityeg oldalán. A hadiöltözék részleteiben is szépen van kidolgozva, ami arra mutat, hogy a festő a kardot, a sisakot, a páncélt jól ismerhette. Semmit sem felejtett el, még a kard markolatának alnját is odafestette. A lovag egyik kezével ama szövegrész felé mutat, amelyben éppen róla van szó. Az itt ábrázolt harci felszerelés olyan, aminő a XV. század első évtizedeiben Németországban volt szokásos.

A kódex 248. oldalán levő miniatura a Vöröstengeren való

átvonulást ábrázolja. Az oldal tulajdonképpen két részre oszlik. A felső részen vannak a

יין

strófái, amelyeket szépen rajzolt szöködész választ ketté. Azután a

על אחרת

iniciáléja látható s az oldal alsó részén van a vöröstengeri átvonulás. Ezen a képen szereplő személyek feltűnően hasonlítanak a kódex többi miniaturáin látható alakokhoz. A tengeren átlépdélők csoportjában öt személy van. Úgy a fiatalok, mint az öregek hosszú, bő köpenyt viselnek, amelyet csipőjükön öv szorít össze. Az öt személy közül háromnak ruhája mellükön zárt, — csak a legelől álló két személyen láthatók gombok. A két elől álló személy közül az egyik jobbkezeével előre, a másik hátra mutat az egyiptomiakra; nyilván az egyikben Mózes, a másikban Áront akarták ábrázolni. Ez a két személy egyébként is különbözik a többiektől; szakálluk van, míg a többieknek nincs. Az összes alakok kerek sapkát viselnek, ami nyilván a zsidók szokásos viselete volt azon a vidéken, ahol a miniator dolgozott.

A háttérben levő lovasok közül csak az egyik van teljes fegyverzettel felszerelve, nyilván ez a Fáraó. A Fáraó lova gazdagon van díszítve; feltűnő nagy szemei vannak. A vidék csak vázlatosan van odarajzolva; egy tornyos vár látható és egy fácska. Művészi erő főleg Mózes, Áron és Fáraó alakjainak ábrázolásánál található meg.

A 271. oldal a kódex legnagyobb kompozíciója: a Sinaj-hegyi kinyilatkoztatás.¹⁰³ Az oldal alsó részén kék alapra festett kárpiton, aranybetűkben olvasható

משה

gyönyörű maiusculuma. E felett van a figurális kompozíció.

A háttérben Sinaj magas hegye, amelyről láva ömlik le. Isten keze kinyúlik a hegytető felett és átadja a két kőtáblát az ott álló Mózesnek, aki imádságra kulcsolt kezekkel fogadja azokat. Mózes arcát ismerjük már a kódex egyéb ábrázolásaiból.¹⁰⁴ Bő ruháját széles öv szorítja össze; mellén gombok láthatók. Fején

¹⁰³ Lásd: A sinajhegyi kinyilatkoztatásnak a zsidó művészetben előfordult egyéb ábrázolásait feldolgozta Rahel Wischnitzer-Bernstein, »Symbole und Gestalten der Jüdischen Kunst« című műve »Göttliche Offenbarung« fejezetében 1—22. old.

¹⁰⁴ Különösen hasonlít a kódex 234. oldalán ábrázolt baloldali alakhoz.

turbánszerű kalap. Arckifejezésén látni lehet a világtörténelemi pillanat nagyszerűségét.

Mózes mellett még egy másik alak áll. Jóval fiatalabb nála; kövéres fején kerek sapka. Balkezét övéen tartja, jobbával a kerítésen túl álló népre mutat. Ez nyilván Józsuá, Nún fia,¹⁰⁵ aki Mózes felkísérte a Sinaj hegyére. Mózes és Józsuát indából font kerítés választja el a néptől.¹⁰⁶ A nép között 5 férfi és egy nőalak látható, legelőször egy gyermekarcú ifjú áll. A nő ruházata a legérdekesebb, mert a kódexben előforduló képek közül egyedül itt látható álló női alak. Bő ruhája elegáns redőzetű, a csipő felett vállval van összeszorítva. Fején ugyanolyan sál van, mint aminőt a 66. képen levő, szederesti jelenetnél ábrázolt női alakon láttunk. A sál itt is baloldalt lehull és a nyakat is körülveszi. A férfiak ruházata, hajviseletük olyan, mint aminőket a kódex többi miniatúráin már láttunk. Valamennyinek arcán meglátszik a szent elragadtatás. Kezüket — még a női alak is — esküre emelik és érezzük, hogy a miniator azt a pillanatot akarta megragadni, amikor az Írás szavai szerint: ...»És felelé az egész nép egyetemben és mondá: Mindent, amit az Örökkévaló mondott, meg fogunk tenni.« (Exodus 19, 8).

Bár a perspektíva ennél a rajznál is sok kívánnivalót hagy maga után, kétségtelen, hogy egy rendkívül érdekes művészi kompozíciót látunk magunk előtt. Az áhitat, az elragadtatás és az ihlet lelki érzelmeit a művész biztos kézzel festette meg. Az alakoknak egymás mellé való állítása természetes és nem mesterkéltné. Arckifejezésük sokatmondó és bizonyos, hogy ezek az alakok nemcsak ruházatukban, de vonásaikban is a sokat szenvedett, de ősi vallásukhoz életük árán is ragaszkodó középkori német zsidóság típusát őrizték meg.

Ugyanez a kódex, a 231. oldalán a »Biúr Cháméc« szertartását mutatja. A lap felső részén még a Hószáná utolsó szoloszmái szólnak meg, hirdetvén a »jó hirt« (קול משר) s néhány sorral lejjebb kezdődnek a legközelebbi ünnepnek szertartásai, a peszach ünnep ceremóniái. A kódex tipikus zsidó férfialakját látjuk, kerek sapkával a fején, egyik kezében egy hosszú tollseprűt, másikkal pedig fáklás gyertyát tartva, eltakarítja a cháméc utolsó maradványát.

*

Gyönyörű initiálék vannak a De-Rossi gyűjtemény III. sz. kódexében is, amely a peszach haggádát tartalmazza. Különösen

¹⁰⁵ Exodus 24. 13. »És felkele Mózes és szolgálja Józsuá; Mózes pedig felmene az Isten hegyére.«

¹⁰⁶ Exodus 19. 12. »És szabj határt a népnek köröskörül, mondván: Óvakodjatok, hogy a hegyre fel ne menjete és annak széleit ne érintsetek.«

tanulmányozásra érdemes a לסיף initiáléjának oldala. Maga az initiálé a legszebb reneszánszkorú maiusculumok egyike. Téglalakú okmánylapot ábrázol; kék mezőben arany betűkkel és aranykerettel. A lap jobboldalán egy fiatal férfi ül finomlábbi széken és a miniator abban az ünnepélyes pillanatban ábrázolja, amikor egy nagy aranykupát felemel. Ruházata a XV. századbéli firenzei nemesi öltözet, amellyel az egykorú képeken gyakran találkozunk. Kék nadrág van rajta, ugyanolyan színű lapos, széles sapka, — mellényt visel, amelyet a miniator arany színre festett. A fiatal férfinak dús szőke haja kilátszik a sapka mögött. Testtartása természetes; tekintete kedves és megható. Sajnos, a kódexnek nincs colofonja s így keletkezésének korára csak következtethetünk; bizonyos, hogy a XV. századból való és toscanai mester illusztrálta.

*

Páratlan a zsidó könyvművészet történetében a De-Rossi gyűjtemény 510. sz. (most 1870. sz.) kódexe. Kis, 16×12 cm. nagyságú könyv, amely a zsolnárt, azonkívül alkalmi imádságokat, esküvői, a »Berith-Miláh«-kor mondott és temetői imákat tartalmaz. A zsolnáros részt Ábrahám b. Ezra magyarázatai kísérik.

A miniator illusztráló rendszere egészen sajátos. A legtöbb initiálé az illető zsolnárt tartalmára utaló jeleneteket ábrázol. A színek élénksége feledhetetlen; évszázadok dacára nem koptak meg és nem vesztek erejükből. A kék, arany, zöld és vörös színek most is a keleti élénkség pompájában díszítik ezt a pompás könyvecskét, amelynek eredetire a colofonban egészen pontos feljegyzés van. Ez a következőképpen szól:

»Én, Ábrahámnak fia, Méir Hispanus, készítettem ezt a Zsolnáros-könyvet. Befejeztetett a 4916. évben (Kr. után 1156-ban), Elul hó közepe táján Rhodos városában.«

E zsolnáros kódex miniatorjának nemcsak tökéletes rajztechnikája volt, nemcsak a színkeverésnek igazi művésze, — de ötletes, eredeti tehetség, aki számos miniatürijében elsőként ábrázolt olyan »sujet«-ket, amelyek később világhírű művészek közismert témáivá váltak. Érdemes közelről megfigyelni ezeket az illusztráló initiálékat.

A 137. Psalmus-ból elemi erővel tör ki a Bábel vizeinél síró, Cijjónra gondoló száműzött zsidóság panasza, ősi fájdalma:

»Bábel folyóinál, ott telepedtünk meg, keservesen sírtunk, Cijjónra gondolván. Amint a fűfák közé értünk, felakasztottuk hárfánkat; mert

ott poroszlóink énekszót kértek tőlünk s fosztogatóink mulattatót.»

»Énekeljetek nekünk Cijjón-dalokat!«

»Hogy énekelnök az Örökkévaló dalait idegen földön? Ha elfelejtenélek Jeruzsálem, sorvadjon el a jobbom!«¹⁰⁷

A zsoltárak e meghatározó sorait, amelyek később annyi festménynek képezték tárgyát, — először ebben a kódexben találjuk illusztrálva. Egy folyó vizénél két szomorú arc látható. A baloldali alak két kezével mellén széjjeltárja ruháit. Szinte érezzük, hogy most szólal meg: »Hogy énekelnök az Örökkévaló dalait idegen földön?« A másik alak könnyes szeméit törli. Oldalt a folyó vizéből kiálló fűzfa látható, amelyre hárfa van akasztva.

Két álmodozó, bánatos arc vezet be a 126. zsoltár első szavait:

»Midőn az Örökkévaló Cijjón sorsát jóra fordította,

Olyanok voltunk, mint az álmodozók.« (Psalm. 126. l.)

Jeruzsálem városának képe jelenik meg a 48. zsoltár kezdetén. »Nagy az Örökkévaló és nagyon dicséretes a milstenünknek városában, az Ó szent hegyén.« Így szól a 48. zsoltár. S a miniatűrben megjelenik Jeruzsálem, mint egy középkori, fallal bekerített város, gótikus várkapuval, magas tornyokkal. Magas hegy tetején levő várat látunk a 125. zsoltár illusztrációjánál is. A várfalnak a mór stílust jellegző felső lezáró vonala van. Ilyen lehetett a középkori Rodi, Málta, vagy más Földközi-tengerparti vár s ilyennek képzelte a miniatűr Cijjón várát is, amidőn ezeket a sorokat illusztrálta:

»Akik az Örökkévalóban bíznak,

Olyanok, mint Cijjón hegye,

Amely nem inog, örökre megmarad.«

Egy másik zsoltárral kapcsolatban is megjelenik hasonló várszerű épület, a 84. zsoltár ismert idillikus sorai mellett:

»Mily kedvesek a Te hajlékaid, Örökkévaló, Seregek Ura,

Vágyódik s épéd lelkem, az Örökkévaló udvarai felé.«

S a zsoltáros e szavai mellé két várszerű palotát festett a miniatűr. Mindakettőn a normann-mór stílus jellegzetes sajátosságai

¹⁰⁷ A zsoltárokból idézett részek dr. Fränkel Bernát magyar fordításából valók.

láthatók, s nagyon hasonlítanak azokhoz az épületábrázolásokhoz, amelyek a szarajevói haggádában láthatók.

Talísza burkolt imádkozó zsidó bizonyára ebben a kódexben jelenít meg először a képzőművészet. A miniatűr a 112. zsoltárt illusztrálja:

»Boldog ember, aki tiszteli az Örökkévalót, parancsaiban igaz gyönyörűséget lel.«

S milyen az Úr parancsolatait tisztelő, jámbor ember?! Fejére teríti imaköpenyét és két kezével tartja könyvét, imádkozik! A Hallelúja szavai alatt, hangjegyek láthatók.

Mér Hispanus kiváló zeneértő lehetett, aki jól ismerhette a chorális énekeket, a dirigens szerepét, stb. ... A zsoltároknak egy része énekszöveg, amelyeknek tartalma is gyakran szól a »karmesterről« (»lamnacäch«), »énekről«, »új énekről«. S ez alkalmat adott a miniatűrnek, hogy ezt a témát káprázatos ügyességgel, fantáziával és leleményességgel variálja. A 149. zsoltárnál megjelenik a kórus dirigense és a kórus. A dirigens mindkét kezét felemelve vezényel, — az énekesek fejei zárt sorban láthatók, — előttük hangjegyes könyv van. A 83. zsoltárnál egy csuklyás ember vezényel. S a 21. zsoltárnak ezeket a sorait:

»Örökkévaló, a Te hatalmadnak örül a király,

Segítségednek ujjongva ujjong«

— a miniatűr egy koronával ékesített királyi alakkal illusztrálja,¹⁰⁸ aki kezét imádkozva emeli fel, előtte hangjegy. Ebben a miniatűrben — mint általában az egész kódexben — fel-fel-tűnnek a gótikus drólerie díszítési elemei, — emberi, növényi és állati figurális díszítések összetételei. A koronás királyi alak növényi indákban folytatódik, amelyekből a kép alján egy oroszlán bontakozik ki.

E kódex miniatűrűiben nagy változatossággal jelennek meg a legkülönbözőbb hangszeres és a zsoltárok zenei előadásának többféle ábrázolásai. Bámulatraméltó fantáziára vall a 76. zsoltár miniatűrűje, ahol egy madárfejű, emberi testű alak hegedül; mellette két lant és egy cimbalomféle húros hangszer. A 6. zsoltárnál egy kutyafejű alak mellé hegedűt festettek. A 95. zsoltárnak ama hívó szavait — »Jertek, énekeljünk az Örökkévaló tiszteletére« — három trombitás alak megfestésével illusztrálta. A jobboldalon álló, növényi ornamentikában végződő emberi alak egyenes trombitát fúj, — míg a vele szemben álló szájában sófárszerű hajlított kürt van. A 98. zsoltárt egy fiatal karmester vezényli, aki balkezeivel hangjegyekre mutat. A 109. zsoltárt egy csörgőspikkás »énekes-bohóc« alakjával illusztrálták, akire két derűs, vidám arc nevet.

¹⁰⁸ »...fejére tettél színarany koronát...« (21. zs.).

A tanítás jelenete sem hiányzik e kódex miniatürjei közül. Alkalmul szolgált erre a 78. zsoltárnak következő szép verse:

»Figyelj, népem, tanításomra, hajtsátok fületeket szájam beszédjeire.«

A miniatür ábrázolásában egy csuklyás köpenyű ülő férfi magyaráz — négy fiatal tanítványának. A Mester egyik kezét magyarázóan kinyújtja a tanítványok felé, — a másik magasra emelt kezében, egy könyv van, amelyet tanítványai felé mutat.

A 11. zsoltárt egy kiterjesztett szárnyú sas díszíti. Mit akart a miniator a sassal szimbolizálni? A zsoltárnak következő szavait:

»Az Örökkévalónál keresek menedéket,

Hogyan is mondhatják nekem:

»Menekülj a hegyre, mint a madár.«

E zsoltáros kódex miniatorját különösen foglalkoztatta a zsoltáros költő-királynak, Dávidnak élettörténete. E később sokszor megfestett témáknak első megjelenései itt láthatók. S úgy látszik, hogy Méir Hispanus kedvelte ezt a témakört, mert Dávid király élettörténetének illusztrálásába szinte drámai erőt vitt be. E tárgykörbe tartoznak a 28., 34., 57., 142. és 144. zsoltár miniatürjei.

A 28. zsoltár első verséhez:

»Téged szólítalak Örökkévaló,

Sziklaszilárd célom, Te nem maradj velem szemben hallgatag,

Ne kelljen hallgatásodon a sírbaszállókhoz hasonlónak lennem«.

A gyönyörű initiale fűződik. Egy koronás királyi alak (Dávid) balkezevel egy gödörre mutat, amelyben fejjel lefelé emberi alakok senyvednek. Négy lábszár, de csak egy emberi fej látható. A gödörből kiálló lábszárat kígyó harapja. A kompozíció egységes és erőteljes.

A 34. zsoltár bevezetése arra utal (1. vers), hogy az »Dávid zsoltára akkoriból, amikor Dávid eszelősnek tette magát Abimélech előtt, aki elűzte, mire ő megmenekült.« A miniator a zsoltár e verséhez fűződő képen a fiatal Dávidot kétféleképpen ábrázolta. Jobboldalon, csapzott hajjal, ruháját felemelve táncol, — ez a magát örülni tettető Dávid. Baloldalt pedig, kezét összekulcsolva, hálát mond a Mindenhatónak megmeneküléséért.

Az 57. zsoltár ahhoz a történethez fűződik, amidőn Dávid »Saul elől a barlangba szökött«. Királyi ruhába öltözött, zavaros tekintetű férfi ütésre emeli fel kardját, — de egy fiatal férfi keze lefogja.

Az 59. zsoltárnál egy középkori vártorony látható. Az ablakból Dávid néz ki. Két dárdás őr őrzi a házat. E zsoltárnak bevezető sorai magyarázzák meg ezt a jelenetet:

»A karmesternek. «Ne ronts» szerint, Dávidtól dal. Mikor Saul odaküldött és őrizték a házat, hogy megöljék.«

A 142. zsoltár initialejében azt a jelenetet láthatjuk, amikor Dávid a barlangból kinéz. Egy sárkányszerű szörnyeteg vicso-ritja felé fogait. Ez a kép a zsoltár ama bevezető soraira utal:

»Altatódal Dávidtól, amidőn a barlangban volt.«

A 144. zsoltár initialeja Dávid királyt a Mindenható iránt alázattal telt, harcos uralkodóként mutatja be. Koronával a fején, királyi paláttal a vállán áll előttünk Dávid és két kezével széles markolatú lovagi kardját az Ég felé emeli. Érezzük, hogy a miniator a zsoltár e szavai ihlették meg:

»Áldva legyen az Örökkévaló, az én mentőszítem, aki karjaimat harcra gyakorolja, ujjaimat háborúra.«

E zsoltáros kódexnek nemcsak a zsidó művészettörténetben van elsőrendű jelentősége, hanem általában a biblia-illusztráció terén. Ebből a szempontból ezideig nem ismerték, s remélhetőleg e sorok felkeltik majd a művészettörténészek figyelmét a középkori művészetnek erre a remekére.

*

A XIII. századból való és spanyolországi eredetű a De-Rossi gyűjtemény 1107. számú kódexe (új száma 2411.), amely a Peszach haggádát tartalmazza, a Pentateuchnak azzal összefüggésben levő néhány fejezetével és a kapcsolatos Targummal.¹⁰⁹ Különösen az az oldala figyelemreméltó, ahol egy férfi és egy nő nyársra kifeszített, levágott bányát cipel. Az alakok ruhái jellemzők a korabeli viseletre. A kép felett négyszögletes és kurzív betűkkel írt következő felírás olvasható:

זה קרבן של פסח

(ez a pészach-áldozat).

¹⁰⁹ A szerző több »emlékeztető« (memoriál) verset idéz, amelyeket atyja, Dávid b. Izsák szerzett. Lásd erről Berliner: »Ein Gang« 13. old. és Zunz: »Ges. Schriften« III. Band 206. old.

Ugyanezen oldalon a



szó initiáléja is látható. Ez ugyanolyan buldogg fejekből van összeállítva, mint aminőket a római Casanatense-könyvtár 2761. sz. kódexében láttunk.

Nem ritka e kódexben a mór ornamentika, amelynek hajszálfinom görbéi hátteret képeznek a máiusculumok festésénél.¹¹⁰

Érdekes adatot említ Zunz a De-Rossi gyűjtemény keletkezésére vonatkozólag.¹¹¹ Az oxfordi egyetem tanárai 1753-ban mozgalmat indítottak azíránt, hogy az Ó-Testamentum eredeti szövegét felkutassák. Abban a reményben, hogy azt a régi kéziratokban fel fogják fedezni, különböző országokban megindult a kutatás a Biblia-kódexek és kommentárok után. Ehhez a kutatáshoz csatlakozott De-Rossi professzor, aki már korábban egyik művében felszólalt az ellen, hogy a héber könyvek studiumát elhanyagolják. Lázás buzgalommal fogott hozzá a héber könyvek gyűjtéséhez és e célból nagy utazásokat tett és azok vásárlására jelentékeny összegeket költött. 1780-ban már nagy gyűjteménye volt régi kéziratokból és ősnymtatványokból. S ha fáradsága jutalmul nem is találta meg az Ó-Testamentum eredeti példányát, — annak eredménye a páratlan gyűjtemény, amely egész Itália büszkesége és amely úgy a könyv történetében, mint a zsidó kultúrában kimagasló helyet foglal el.

VI.

Bologna.

Bologna városa is azok közé sorozható, amelynek falai között a zsidó miniatűr-művészetnek egy érdekes darabját őrzik. Az egyetemi könyvtár kódexei közé tartozik Avicenna Kánonjának egy példánya, amely a könyvművészet bámulatosan szép terméke. Már Berliner említést tett róla,¹¹² anélkül, hogy megjelölte volna, hogy ez a világhírű Avicenna-példány Bologna melyik könyvtárában van. Pedig Bolognának több könyvtára is van és mindegyikben őriznek héber kéziratokat. S így csak az összes könyvtárak katalógusainak áttanulmányozása után tudtam

¹¹⁰ Említésreméltó a De-Rossi-gyűjtemény miniatűrös kódexei közül még a 958. sz., amely Peszach haggádát tartalmaz gyönyörű miniatűrökkel; továbbá a 265. sz. kódex, amely masszórával díszített Pentateuch példány.

¹¹¹ Ges. Schriften III. köt. 5. old.

¹¹² »Ein Gang« 13. old.

meg, hogy Avicenna Kánonja az ősi bolognai egyetem könyvtárához tartozik.

A város híres ferde tornyaitól, a »Garisando«-tól és az »Asinelli«-től csak néhány lépésnyire van az egyetemi könyvtár évszázados épülete, amelyben a középkori könyvek sok kincse között, a zsidó művészetnek ezt a remekét őrzik. A könyvtár vezetősége tisztában van Avicenna kódexének nagy művészi jelentőségével, — amint a könyvtár igazgatója, a tudós Conte Antonio Bosellios professzor mondotta: »Ez a mi büszkeségünk.« Nem csekélység ez, mert a bolognai egyetemi könyvtár a leggazdagabbak egyike Európában, ahol számos középkori héber kódexet és más kéziratot is őriznek. A héber kéziratoknak és könyveknek külön katalógusa van, amelyet Leonello Modena állított össze.¹¹³ A bolognai egyetem héber kódexei a helybeli Convento San Domenico-ból kerültek oda, aminek az a magyarázata, hogy a zsidók megtérítésével és az új vallás tanaiba való bevezetésével a dominikánusok foglalkoztak és a neofiták héber könyveiket nekik tartoztak beszolgáltatni. Így került a dominikánusok kolostorából a bolognai egyetem könyvtárába Avicenna héber nyelvre fordított Kánonjainak hatalmas foliánsa is.

A pergament kódex¹¹⁴ 43 cm. magas, 29 cm. széles és 631 oldalt tartalmaz. A szöveg két oszlopban van elhelyezve, u. n. Rasi-betűkkel írták. Minden oldalt káprázatos pompás, a leggyönyörűbb színekben tündöklő keretdíszek és a bekezdéseket tökéletes művészettel megfestett initiálék ékesítik. Ezenkívül a munka fontosabb jeleneteit külön képes ábrázolások vezetik be, amelyek egy teljes foliánsoldalt betöltve, szoros összefüggésben vannak az utánuk következő szöveggel. A miniatűrök megértése szükségessé teszi, hogy ismerjük a szövegnek tartalmát, amelynek magyarázatára és díszítésére voltak hivatva.

Abu Ali Al-Hussain, Ibn Abdallah, vagy más néven Ibn Síná, latinosan Avicenna orvos és filozófus volt, aki Bokharában született és 980 s 1038 között élt. Munkái halála után egy évszázaddal később kerültek el az akkor mór uralom alatt álló Spanyolországba és nagy hatást gyakorol-

¹¹³ Catalogo dei codici ebraici delle Biblioteca della R. Biblioteca della R. Università di Bologna

per
Leonello Modena
1887.

¹¹⁴ A fent már említett katalógusban 18. számmal, a könyvtár állományában 2197. számmal van jelölve.

tak a középkori zsidó gondolatvilágra.¹¹⁵ Könyvei a középkor legkedveltebb és legbecsültebb orvosi munkáihoz tartoztak s különösen nagy jelentőségre tett szert főmunkája: a Kánon. (»El Kanun fit Tib.«) Őt magát az »orvosok fejedelmének« nevezték el és személye körül a mondák sokasága keletkezett, amelyekből királyi alakként — egyesek szerint mint Kordova, mások szerint mint Sevilla uralkodója — tűnt fel a késői évszázadokban. Kánonjaival a nagy Maimuni is foglalkozott s azokat latinon¹¹⁶ kívül a héber nyelvre is lefordították. Tartós népszerűségére jellemző, hogy a Kánont alapvető munkának fogadták el az európai egyetemek is, amelyek közül a montpellier-i és a louvaini egyetemeken még 1650-ben is vezérfonalul használták.

Avicenna Kánonja az akkori orvosi tudomány teljes rendszerét tartalmazza és öt könyvre (Fen) oszlik. Az egyes könyvek alcímei: »doctrina«-kra »summa«-kra, »tractatus«-okra s végül »fejezetek«-re (héber fordításban »Perek«-re) oszlanak. Az első és második könyv a physiológiát, a pathológiát és a higiénit tárgyalja. A harmadik és negyedik könyv a betegségek gyógyításával, az ötödik pedig a gyógyszerekkel foglalkozik. Nem csodálatos, hogy ezt az elsőrendű orvosi munkát a zsidók — akik közül a középkor leghíresebb orvosai kerültek ki — több ízben is lefordították héber nyelvre. Avicenna kánonjának három olyan héber fordítása is van, amely-nél a fordító hitelesen ismeretes. Nathan ha-meati (»Cento«-ból) 1279-ben Rómában csak egyik részét fordította le; ez a fordítás most a vatikáni könyvtárban van.¹¹⁷ Lorqui József rabbi az első könyvet fordította le és Nápolyban 1491-ben ki is nyomatta; ennek egyik példányát jelenleg Oxfordban őrzik.¹¹⁸ A miniatűrös bolognai kánon fordítója ismeretlen. A kódex nagyszerűsége egész legendakört font körülötte, amely tudni véli, hogy a fordító nem más, mint a nagy Maimuni, aki a munkát 1186-ban végezte volna a szultán óhajára. Ez azonban csak legenda, amelynek annyi történeti magva van, hogy Maimuni tényleg foglalkozott Avicennával. A kódexben van egy feljegyzés,

¹¹⁵ Hatása alatt működött a középkori híres spanyol zsidó filozófus, Sem-Tob Folquera (1225—1290.), aki mesteréhez hasonlóan azt az elvet vallotta: »Ismerd meg tenmagadat és meg fogod ismerni alkotódat is.« Avicenna neoplatonikus elméletében a racionalista és misztikus szellem vegyült egybe, Neki tulajdonítják azt a paroemiát: »Secundum fidem verum, secundum rationem falsum.«

¹¹⁶ Latinra a cremonai Gerard fordította le a XII. században.

¹¹⁷ Assemani, Cod. Vat. CCCXLV.

¹¹⁸ Oxford. Cat. Neubauer 2100.

amely annak másolási idejét az 5012. évre (Kr. u. 1252.) teszi. Steinschneider szerint valószínűleg ez az adat antedatálás és a kódex a XIV. századból való. A miniatűrök nyilván még egy századdal későbbiek, a XV. századból.

De akárki is volt a bolognai kánonnak héber fordítója, az bizonyos, hogy előkelő emberek számára készült »fejedelmi munka«, amelyet gyönyörű egykori, fából és bőrből való kötés és ezüst pántok fognak össze. Minden oldalát a keleti szőnyegek legszebb színeire emlékeztető keretdíszek ékesítik, amelyek között a stílizált levelektől, a madáralakokig és arabeszkekig mindenféle díszítő elem található.

Művészi szempontból a keretdíszeknél még nagyobb jelentőségük van azoknak az összefüggő ábrázolásoknak, amelyek az egyes könyveket és azoknak részeit bevezetik. A miniatűr-képek az utánuk következő könyv tartalmára mutatnak. A »gyógyításról« szóló első könyv egyik fejezetének címlapja (23. »verso«) így kezd: »némelek azt mondják, hogy az orvosi mesterség elméleti tudomány, de ez helytelen, mert a gyógyítás tudománya elméleti és gyakorlati.«... »azt mondom, hogy az orvosi mesterség célja, hogy az ember egészségét megővje s ha elvesztette, visszaszerezze!« Az ehez fűződő kép a gyógyítás előkészületeit ábrázolja. A lap felső részén levő ábrázolás azt a jelenetet mutatja be, amikor a híres orvosnál megjelennek a tanítványok és betegek hozzátartozói és orvosságot kérnek.

A következő miniatűrös kép (38. »verso«) a kánon 5. könyvének bevezetése, amely »a gyógyszerekről és gyógygymódkról« szól. A lap felső fele egy patikát ábrázol, a quattrocento virágzása idején. Az orvos lóháton érkezik a gyönyörű renészansz boltíves palotához, ahol a patika van. A bejáratnál a patikus fogadja. A belső helyiségben, a falakon állványok láthatók és rajtuk: majolika tégelyek, korsók, s orvosságos dobozok. A patikus segédje készíti az orvosságot, szinte ugyanolyan formájú edényben és kanállal, mint manapság. Megragadóan érdekesek a lap baloldali és alsó részén levő külön képek. Négy kis kép a magaslatti levegő és napkúra gyógyító hatását mutatja be. Hófedte, magas hegyvidéken egy ruhátlan férfi kúrálzik, homlokán kendővel. Alatta ugyanilyen képen nők és gyermekek kádban ülve sütkéreznek a magaslatti levegőn. Az alsó sorozat első képén piócákat raknak a beteg hátára, a másodikon eret vágna, a harmadikon operációt végeznek. Az ábrázoló miniatűr nemcsak könyvet »illusztrálja«, hanem az emberi érzelmek megfestésének művészi alkotója is. Milyen nyugalom ömlik el a napkúráló férfira? minő beteges fáradtság tükröződik vissza annak a betegnek arcán, akin eret vágna? s milyen megdöbbentő fájdalmas jajgatást hallunk az

operált betegről, akit a kép abban a pillanatban ábrázol, amikor az orvos mellüregét nyitja fel? Az orvos arcán is visszatükröződik az izgalom és a hanyattfekvő beteg fájdalmas tekintettel támaszkodik egy kísérő vállára. Minő perspektíva! A gyógyszerár reneszánszcsarnoka Raffaél és a legszebb Pinturicchio-képek hátterére emlékeztet. Az eredeti miniatűr színeinek ragyogását kell magunk elé képzelni és erről némi fogalmat kapunk akkor, ha elképzeljük, hogy a középső gyógyszerár-képen az egyik ló szürke, a másik fehér paripa; az orvosságos üvegek kékek vagy agyagsárgák; a baloldali csoportozatban középen ülő alak ruhája vörös, ugyanilyen a lovas ruhája is, a többieké zöld és kék; a patika állványai sárgásbarnák. Az oldalképeken a hegyormok fehérek, a betegek teste fakó, a pad sárga, a víz zöld, a kád szürke. A lenti képsorozatban: a betegek köpenye zöld és kék, — a piócás képen az orvos köpenye fekete, — az operációs jelenetben pedig vörös.

A 126. »verso« oldalán van a negyedik könyv bevezetése, amely »a lázak gyógyításáról« szól. A felső mezőny úgy hat, mint egy színpadi ábrázolás. A baloldali képen látható, amint az orvos lovon megérkezik és miközben apródja vár rá, bemegy a szobába a beteg megvizsgálása végett. A beteg szobájában azt a jelenetet látjuk, amikor az orvos balkezét a beteg pulzusán tartva, a jobbkezében levő homokórát nézi és számlálja az érvért. A háttérben a beteg felesége aggódó arccal nézi az orvost; az asztalon orvosságos üvegek és tégelyek. A jobboldali képen az orvos elmenőben látható, — kikiséri a beteg felesége és gyermekei. Az alsó képen egy nő, talán szülőnő fekszik az ágyban és az orvos receptet ír. Ezen a képen is káprázatosan tündöklő színek vannak. A felső baloldali képen az orvos skarlátvörös köpenyben van; — az ágy takarója zöld; a nő alak ruhája kék. A jobboldali képen a nő aranyszínű ruhában van, — az orvos vörösben; a beteg ágya zöld takaróval van fedve. Az alsó képen a beteg ágyán vörös takaró van, a nő ruhája zöld, az orvosé szürke; az ablakok kékek.

A 317. »verso« oldal a Kánon harmadik könyvének bevezetése.¹¹⁹ Ez az ember egyese tagjának különös megbetegedéséről és gyógyításáról szól. A belső mező felső részén folyóparti város látható. A város kapujánál egy koronás nő alakot látunk, talán a fejedelem feleségét, akit a környezet megnyugtat. A folyó partján egy meztelen, nyilván vízbe fült ferfit éleszenek. Ennek a fején is korona van, (a fejedelem?) A

¹¹⁹ »Ha értelmességet beszélek, örvendek és üjjongok; így megfeledek bánatomról, Isten segítségét kérem e napon és támogatásával belekezek a harmadik könyvbe.«

háttérben az orvos tipikus alakja, amidőn tanácsot ad. A színek itt is pompásak. A város falai szürkéskékek, tornyai aranyosak. A királynőt vörös köpeny fedi. A városfal alatti mező sötétzöld. Az oldalképek alakjait is ilyen tündöklő színekben festették.

A 448. »verso« oldalon levő kép a pathológiáról szól és az őrlt gyógyítást mutatja be. Középen, középkori kezelési mód szerint, rácsos ketrecben (!) van a »beteg«. Jobboldalt a víziók alakjai, amelyek az őrltet kínozzák; skorpiók, kígyók, sárkányok. A baloldali képen megtalálták az enyhülést hozó gyógynövényt, amelyet egy remete külsejű alak ad át egy nőnek; fejük felett a babonás »három holló«. Az alsó képek egyikén a csontváz »halál« nyilazza le áldozatait; s bámulatosan reális a két parasztkülsejű alaknak ábrázolása, akik levett kalappal, megdöbbsent arccal nézik a halál pusztítását. A háttérben egy reneszánsz vár; igen hasonlít az Esteiek ferrarai várához.

Mikor és hol készítették ezeket a csodálatos miniatűröket? Van adat, amelyből arra lehet következtetni, hogy a könyvet a híres Gattamelata-család megbízásából, talán udvari orvosuk részére másolták. T. i. egy címer van a második oldal szegélyén, amelynek sisakdíszében egy macska (olaszul macska = »gatta«) látható, amint testével egy méhkas (olaszul méz = »mela«) irányába ugrik. Ez a címer a heraldikában ismert »beszélő« címerek közé tartozik s így nincs kizárva, hogy Avicenna Kánonjának ez a kódexe annak a Gattamelata családnak birtokában volt, amelynek leghíresebb tagját a nagy condottieri-t Donatello örökölte meg Padovában ma is látható lovas-szobrával.

De ettől eltekintve a kódex initáléi, miniatűrjei és keretrajzai kétségtelenül elárulják, hogy azok firenzei miniator kezéből, a XIV. század végéből valók.

Avicenna bolognai Kánonjának — amelyet 1575-ben egyházi szempontból cenzuráltak is — romantikus története van. Sok tulajdonos kezén ment keresztül, akiknek neve a könyv első oldalán margóján van feljegyezve. Egyikük Salamon Padoa volt (Padoa spanyol családi név és nem azonos Padova városával) 1587-ben, az akkori tulajdonosának, Vitale Medicinek, Toscana nagyhercege: Francesca Maria dei Medici 200 dukátot ajánlott fel vételárul, de a tulajdonos ezért az árért nem akarta odaadni a könyvet. Vitale Medici áttért zsidó, akinek korábbi neve Jekhiel da Pesaro és foglalkozására nézve »Concionator Judaeorum« volt. Amikor a vételi ajánlatot kapta, már áttért és dominikánus barát volt, — amint az a levelezésből kitűnik. Halála után ez a nevezetes kódex a dominikánusok kolostorában maradt. 1796-ban Napoleon Párizsba vitette, de 1815-ben a bécsi béke alapján a pápa visszakapta s minthogy

Bologna pápai kormányzat alatt álló város volt, amelynek egyetemén különösen orvosi fakultásáról volt híres, VII. Pius pápa ezt az orvostudományi könyvet az egyetemi könyvtárnak ajánlotta.

VII.

Egyéb kódexek.

Az olaszországi gyűjtemények eredete és sorsuk.

Vannak még Itáliában értékes miniatűrös héber kódexek ezeken kívül is: a milánói Ambrosianában, a turini könyvtárban, de különösen a firenzei Laurenziana könyvtárban. Az utóbbi a S. Lorenzo¹²⁰ templommal kapcsolatos kolostorban van elhelyezve. Külön, hatalmas teremben (»Mostra della miniatúra«) vitrinekben őrzik a reneszánsz kor legsodálatosabb miniatűrjeit, de ezek között héber kéziratokat nem találtam. A héber kéziratok nincsenek kiállítva, könyvtári szekrényekben tartják és azok jelzése évszázadok óta a szekrények szerint igazodik. Berliner tanulmányútja óta a héber kódexek nagy részét más firenzei könyvtárakba vitték át, de még mindig maradt ott kb. 100 kézirat. Ezek között van a Plut. I. 20. sz. megillah, amelynek virágdíszítése bámulatosan finom.¹²¹

Honnan kerültek ezek a miniatűrös kódexek Itália könyvtáraiba, kik gyűjtötték azokat és hova származtak el?

Már volt szó róla, hogy az előzőtt spanyol és portugál zsidók nagy része Itáliában telepedett meg s magukkal hozták művészetüket, kultúrájukat. De már megelőzőleg is sürű érintkezés volt az olasz és spanyol zsidóság között, ami a könyvek forgalmában is megnyilvánult. Erre jellemző, hogy 1377-ben Leone (Jehuda) Moconi maiorcai orvos és frő örökösei az örökölt könyvtárat eladták. Az eladásról okirat készült, amely a zsidó könyv történetének híres dokumentuma. A jegyzékben 155 kéziratról van szó, köztük vannak az akkor ismert legfontosabb

¹²⁰ Firenze e reneszánsz templomában van a Mediciék családi sírboltja. Itt van *Giuliano de Medici* és *Lorenzo de Medici* síremlékein Michelangelo híres négy alakja: »il Giorno«, »la Notte«, »il Crepuscolo« és »l' Aurora«. A könyvtárnak magva a firenzei reneszánsz fénykorából való *Cosimo* és *Lorenzo Medici* alapítása.

¹²¹ A Laurenziana könyvtár héber kódexeinek külön katalógusa van. Szerzője: *Antonio Maria Biscioni*, aki munkáját 1752-ben írta. Nem nagy megértéssel viseltett azzal a tudománnyal szemben, amelyet ezek a kódexek képviselnek. Az előszóban így jellemzi azokat: »*Rabbinicae levitatis superstitionis et imperitiae testes aeternae*« (l. Steinschneider id. m. 73. old.).

orvosi munkák, matematikai, asztronómiai, filozófiai, görög, arab és héber kéziratok, — bibliakommentárok, grammatikák és mások. Az eladás Padova városában történt. Ebből az adatból következtethető, hogy már ebben az időben igen jelentős magángyűjteményeknek kellett lenniök.

Az itáliai magángyűjteményekre vonatkozóan az első adat Menachem ben Aron di Volterra könyvtáráról szól, amelyből 26 kézirat került Urbino hercegi könyvtárába és onnan 1568-ban a vatikáni könyvtárba.

A XVI. századtól kezdve már mindgyakrabban találkozunk könyvgyűjtőkkel. Lássuk a fontosabbakat!

Ilyen volt R. Báruch b. Samuel di Peschiera, — Mantovában élt a XVI. század közepén. Kódexeiből több példány a torinói könyvtárba és a De-Rossi gyűjteménybe került. Barátja volt a Provenzale testvéreknek és Azarja di Rossinak.

R. Mose b. Abraham Provenzale. Ő számos kódexet személyesen másolt, amelyek a Monselles gyűjteménybe kerültek és magvát képezik a híres livornói Talmud-Tóra könyvtáranak.

Jehuda (Arje) (Leone) di Modena. Veneziában élt a XVI. és XVII. században. Gyűjteményéből számos darab került Livornoba.

Gamliel b. Chananja di Monselice. Könyvei ma is láthatók a livornói könyvtárban. Ide kerültek Jehuda Mazliach Padova (Modenában élt), Simson b. Jacob, (Kohen) Modena (Mantovában élt), Jehuda Ghiron, (Casaleban élt) könyvei is.

Neves gyűjtők voltak Rafael és József Ergas livornói rabbik a XVIII. században.¹²² Könyveik ma ugyancsak Livornóban láthatók.

Egyike volt a leghíresebb gyűjtőknek Rafael Chajjim Monselles (Monselice). Az ő gyűjteményéből kb. 50 kódex és 1000 nyomtatvány került a livornói könyvtárba és annak főalkatrészét képezik. A XIV., XV. és XVI. századból való incunabulumok és értékes kéziratok tartoznak ide.

Az olasz zsidóság hanyatlásával, ezeknek az értékes kódexeknek nagy része a XVIII–XIX. század folyamán külföldre került és ma már sok itáliai miniatűrös kéziratot őriznek a nagy európai városokban, egyetemi könyvtárakban. Ime a kivándorlás tükré:

Leon Vita Saraval könyvtára (kb. 70 kézirat) a breslaui rabbiseminárium gyűjteményében van;

M. S. Girondi könyvtárát a British múzeumban őrzik;

S. D. Luzatto könyveinek egy része a Bodleianban van, más része Berlinben;

¹²² Lásd szerzőtől »Livornói régiségek« 33. old.

I. Almansi gyűjteményét, aki a livornoi Azulai rabbi könyvtárát szerezte meg (kb. 300 kéziratot), a British múzeumnak adták el;

s minket, magyarokat, közelről érdekel, hogy a budapesti Tudományos Akadémia könyvtárában őrzött Kaufmann gyűjtemény jelentékeny része ugyancsak Olaszországból került ide. A könyvtár magvát Kaufmann Dávid Marco Mortara-tól 1895-ben Mantuában szerezte. A miniatűrös kéziratok nagy része pedig a páduai Trieste-gyűjteményből valók.

Olaszországi miniatűrös kódexeket magángyűjteményekben is találhatunk. Ilyen volt Sassoon, Gaster és Adler könyvtára Londonban, amelyet eladtak a new-yorki Jewish Theological Seminary-nak; a Günzbourg gyűjtemény Leningrádban.

Egyes olaszországi hitközségek könyvtáraiban is vannak értékes miniatűrök, így Mantovában, Firenzében, Livornóban és Rómában. A veneziái hitközség székházában őrzik azt a csodálatosan szép miniatűrös bibliát, amelyet Daniella del Figlio Medico Samuella kezdett másolni Pisában 1398-ban és Peruggiában 1405-ben fejezett be.¹²³

Értékes kódexek vannak az említetteken kívül még a veneziái Marciana kolostorban, a Malatestiana kolostorban Cesena-ban, az estei könyvtárban Modenában.

*

Kötelességemnek tartom, hogy nagy hálámat fejezzem ki azok iránt, akik e munka anyagának összegyűjtésénél segítségemre voltak. Így elsősorban a budapesti kir. olasz követségnek, amelynek ajánló levelei mindenütt megnyitották az utat számomra; dr. Lutter Ferenc pápai prelátus úrnak, a vatikáni magyar követesi kánonjogi tanácsosának, aki segítségemre volt a vatikáni könyvtárban szükséges engedélyek megszerzésénél, Umberto Cassuto professzor úrnak és dr. Herskovits Fábián rabbi úrnak, akik a római anyagyűjtésnél támogattak s dr. Katsburg Ilona tanárnő úrhölgynek, aki az irodalom összegyűjtésénél buzgón segédkezett.

Budapest.

Dr. Munkácsi Ernő.

¹²³ A 103. sz. kép a *Ben Aser* és *Ben Naftali* masszóráinak szembeállítását tartalmazza. Talán ezzel függ össze az oldal felső részén lévő miniatúra, ahol két harcos áll egymással szemben. A baloldalon álló alak hátrafelé nyílnak, amelyet a jobboldalon levő pajzsával fog fel. A 104. sz. kép az *אלה שמוח* háftárait tartalmazza; Valószínűleg a kivonulással függ össze az oldal felső részén lévő miniatúra, ahol máhás ösvért hajtó alak látható. Ez a rajz igen jó. A 105. sz. kép alsó részén a gótikus virágindákból emberi alak bontakozik ki, jobb kezében írástekerest tart. A szöveggel való összefüggés alapján ez nyilván utalás Ezékiel prófétára (3. 1). A 106—108 sz. képek miniatűrjei a gótikus dróleriek világából valók.

Keleti hagyományok a nyelvek keletkezéséről.

Bevezetés.*

Frazer írja a következő sorokat: „A problémák közül, amelyek az emberiség őstörténete kutatóit foglalkoztatták, a nyelvek keletkezése kérdése minden időben egyike volt a legvonzóbbaknak s egyszersmind a legnehezebbeknek is.”¹⁾

A szemlélődő elmére kétségtelenül már az egész korai századokban rejtvényként és csodával határosan hathatott a tény: néhány hang különféle összetételéből a körülöttünk lévő tárgyak, előttünk élő jelenségek ezreit tudjuk névvel nevezni; ami gondolat és érzés bennünk, másokkal közölhetjük.

Miféle csodaszzerű erő rejlik e hangokban, ki teremtette a beszédet? Hogyan keletkezett a nyelv? Hogyan van az, hogy nem egy nyelven beszélnek az emberek a földön? Miként keletkeztek tehát a nyelvek? Melyik volt az első és később hány nyelvre szakadt?

E kérdések felbukkanása a nyelvtudomány megébredését is jelenti egyúttal.

Az első felelet — mint kezdetben mind a megoldási kísérlet a nagy világtitkokra — vallási természetű volt: Isten a nyelv teremtője, Isten az, ki büntetésként idézi elő a nyelvzavart.

Dolgozatomban én sem tudományos megoldását kíséreltem meg e kérdéseknek — foglalkoztak és foglalkoznak vele mások, egész könyvtárt kitévő irodalomban — meggyőződéseim szerint meddő módra, céltalammal.²⁾

*) Málhatatlan hálával mondok köszönetet ezen a helyen is a nagynevű zsidó tudosnak, Dr. Heller Bernát professzoromnak. Ő hívta fel figyelmemet e tárgyra, munkám közben támogatott ritka könyveivel, irányított tudásával, tanácsaival, mindig új szempontokat rejtő, új ösztönzést jelentő észrevételeivel és megfigyeléseivel. Ha valami figyelemreméltó akad itt, egyedül az Ő érdeme. — Tiszteletteljes hálával köszönöm meg továbbá Dr. Löwinger Sámuel professzor úr értékes segítségét, tudós adatait és érdeklődését, amellyel figyelte tanulmányomat.

¹⁾ Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. Abridged edition. London. 1923. p. 143.

²⁾ Csak az imént jelent meg egy munka, amely minden ebbeli törekvést felülmúl: Michel Honnorat, La tour de Babel et la langue primi-

Be akarom csupán mutatni, miként élt e probléma-kör Kelet lelkivilágában, miként hatott képzeletére, hogyan igyekeztek itt feleletet adni rá a fantázia nagyon bizonytalan, de mindig vonzó eszközeivel.

A nyelvek keletkezése kérdésére először a Szentírás adott választ a Babel-elbeszéléssel. Benne — úgy gondolom — kétféle hagyományt láthatunk egybeolvadtan: a torony-elbeszélést és a nyelvek keletkezése értesítését. Az elsőt Babel-hagyománynak nevezem, a másodikat nyelv-hagyománynak. Az első: egy nagy torony érigigépítése — mint fogjuk látni — forrásául világosan Babyloniát mutatja és sok más nép körében él; de hogy a nyelvek keletkezése magyarázatául szolgáljon, először és egyedül a Szentírás mutatott rá példát. Ami később ilyesmi máshelyütt felmutatható is, csak Szentírásunk után és, kétség-telenül, hatása alatt — legtöbbször misszionáriusok bibliai elbeszélései tudattalan visszhangjaként.

A probléma ebben az alakjában a zsidóságban tulajdonképpen aitiologikus és a torony-elbeszélést másodrangú jelentőségűvé csökkenti. Adva van a tény előttük: a nyelvek különfélése, megkeresik hozzá a magyarázatot, hogyan jött létre e különfélése — olyan eljárás, amelyre példa a meseirodalomból számosával hozható. Hasonló ehhez, midőn a Szentírás mélyértelműen azt kutatja, honnan jött a fájdalom az emberiségre, hogyan keletkezett az ég s a föld,⁸⁾ vagy midőn az az egyes népek mesetermő kíváncsisága a különböző állatok sajátosságai után kérdez s mindezekre egy-egy történettel felel.⁴⁾

A legszebb feladatok közé tartozik most már annak kutatása, hogyan viszonyul a Babel-elbeszélés átvett anyagához az átvető zsidóság, hol mutatkozik meg a lélek és a szellem, hol a specifikusan zsidó vonás? E téren is a nyelvek keletkezése kérdése csak egy adattal gyarapítja az oly meggyőző adatok sorát. Megfigyelhettük, mit csinált a Szentírás a babyloni teremtetési mythosból. „A héber irodalom e nyers hagyományo-

tive de la terre. Paris. Librairie orientale et américaine. 1936. Alapgon-dolata, hogy a föld minden nyelve a babeli ősnyelv egy-egy töredékes maradványának tekintendő s így a szerző abban a szerencsés helyzetben érzi magát, hogy az öt világrész nyelveiből rekonstruálni tudja az ősnyelv szótárát, amelyet könyve 247. lapján be is mutat. A teljesen kritika-tlan könyvre — remélem — más helyen még visszatérhetek.

⁸⁾ Gunkel: Das Märchen im Alten Testament. Tübingen. 1917. 160. l.

⁴⁾ Stith Thompson: Motif-Index of Folk-Literature. I. Helsinki. 1932. FFC. Vol. XXXIX. No. 106. p. 195—242. A. 2210—2430. Animal character-istic.

kat a prófétái monotheismus eszmekörébe emelte föl, a vad theomákiát erkölcsi világnézetével hatotta át.”⁵⁾ Láthattuk, mint finomította meg, mint alakította a vízözön-elbeszéléseket a maga lelkéhez, hogy az Ut-Napistim áldozatát legyekként körülnyüzsgő istenek helyébe Szentírásunkban az Úr lép, aki a szívárvány fényét ragyogtatja az örökre megmentett emberiség fölé. A Saturnus hatalma alatt állt tabu-nap, a szeren-séttlen jellegű szombat, a zsidóságban Istennek szentelt pihenő nappá válik,⁶⁾ vagy más, a helyes felfogással, a hétnapos te-remtés gondolata, sőt a sabbath név maga is babyloni eredetű lehet, a nyugalom e napjáért az emberiség mégis Izraelnek adósa.⁷⁾

A Babel tornya elbeszélése eredetében, elemeiben baby-loni hagyomány lehet, de amit a Szentírás példáz vele, amire a Szentírás használja fel: Szentírásunk sajátja az.

Az a gondolat, hogy minden nép egy közös őstől száрма-zik (Maleachi. II. 10.) s melyet a Szentírás beszédesen úgy bi-zonyít, hogy Noétól levezeti a világ népeit (Gen. X. 1-32.) — más ókori párhuzamra nem talál s ha akad is az i. e. III. év-ezredből egyiptomi földrajzi lista 9 néppel, amely talán szin-tén a népek egy táblája lesz,⁸⁾ ez még nem a Szentírásnak az egész emberiség közös eredetét és származását tanító elgon-dolása.⁹⁾

Az az eszme is, amely az előbbi folytatásaként a Szentírás Babel-elbeszélését hatja át, hogy minden nép valamikor egy nyelven beszélt s Isten elleni bűne következtében változott nyelve ily sokféleké: egyszóval a nyelvzavar hagyománya, nem találja meg mintáját a babyloni irodalomban — mint A. Je-remias gondolja.¹⁰⁾

⁵⁾ Goldziher: Babyloni és héber hagyományok. Budapesti Szemle. XCII. 1897. 297. l.

⁶⁾ S. Reinach: Cultes, Mythes et Religions. I. 16., 492. II. 443. alap-ján Klein A., Libanon. I. 1936. 148. l.

⁷⁾ „We are indebted to Israel for the social day of rest”. Gress-mann: The Tower of Babel. New York. 1928. 36. l.

⁸⁾ A. Jirku: Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. Leipzig. 1923. 37. l.

⁹⁾ Ezt látja a különböző genealogikus lajstromokban Maimóni is. More. III. 50. Bacher: Majmóni Mózes szentírásmagyarázata. Budapest, 1896. 108—109. II. S nem a véletlen dolga lesz, — mint Gressmann hiszi (The Tower of Babel p. 26.) — hogy eddig nem találtak párhuzamot a népek táblájához. Különös tehát, hogy adatok híján is babyloni eredetű-nek veszi Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. Leipzig. 1876. 392. l.

¹⁰⁾ Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 4. Aufl. Leipzig. 1930. 196. l.

Steinthal népleléktani és összehasonlító mythologiai *avatótsággal* megállapítja, hogy a történelmileg jelentős nagy népek nem alkottak arról mondát, miként keletkeztek a különböző nyelvek. „A sokistenséggel járt a soknyelvűség: minden népnek megvannak a maga istenei, megvan a maga nyelve. Az Egyistenbe vetett prófétai hit azt tanítja, hogy az emberiség egységes s ezért fölveti a kérdést, miért hogy nyelvükben különböznek a népek.”¹¹⁾ Hogy mennyire foglalkoztatta a zsidó néplelket és képzeletet a probléma, mennyire közel állott hozzá, misem bizonyítja jobban, mint hogy később is a zsidósággal állt lelegelevenebben, izmosodott — bővült legszélesebbé e monda: míg a többi népek irodalmában tovább is csak szükségzavá elbeszélésként maradt meg.

S ha a Korán azt hirdeti, hogy egy umma volt valamikor (Szúra. X. 20. XI. 120.)^{11a)} — amit sokan a Szentírás adata megfelelőjének hisznek — ez sem az egy nép — egy nyelv hitét hirdeti, hanem csak azt, hogy egy vallásközösség volt egykoron: az iszlámé.¹²⁾

A zsidóság a mythost elveti,¹³⁾ legfeljebb alapúl hagyja meg, amelyre új épületet emel.

A gondolat és etika minden mythos felett!

Vagy Gressmann posthumus műve utolsó szavaival: „Higher than the Tower of Babel towered Mount Cion” — magasabban, mint Babel tornya, emelkedik Cionnak hegye.¹⁴⁾

¹¹⁾ Heller Bernát: Mivel tartozik a zsidóság Steinthal emlékének. Mult és Jövő. XIII. 1923. 294. l.

^{11a)} További helyek: II. 209., V. 53., XVI. 95., (XXI. 92.), XXIII. 54., XLII. 6., XLIII. 32.

¹²⁾ Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Breslau. 1937. 118. l.

¹³⁾ Hatvany Bertalan: Konfuciustól Nehemiásig. IMIT Ekvönyve. 1936. 102—103. ll.

¹⁴⁾ Gressmann: The Tower of Babel. New York. 1923. 92. l.

I. Babel-hagyományok.

1. Babel tornya.

Irodalom: F. H. Weissbach: Das Stadtbild von Babylon. Der alte Orient. V. 4. Leipzig. 1904. — Mahler Ede: Babylonien und Assyrien. Budapest. Akadémia. 1906. 30—58., 95. ll. — Koldewey: Die Tempel vom Babylon und Borsippa. 1911. — J. Scheil — Dieulafoy: Esagil, ou le temple de Bél-Marduk à Babylone. Paris. 1913. — Th. Dombart: Kunsthistorische Studie zum Babel-turm-Problem. Orientalische Studien. Fritz Hommel-Festschrift. 1. Leipzig. 1917. 1—16. ll. — Axel Moerg: Babels Torn. 1918. — Th. Dombart: Der Turmbau zu Babel. OLZ. XXI. 1918. 161—163. ll. — Gunkel: Die Urgeschichte und die Patriarchen. 2. ed. Göttingen. 1921. 97. l. — Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. Abr. edition. London. 1923. 145—146. — Koldewey: Das wieder erstehende Babylon. 4. Aufl. 1925. — E. Unger: Der Turm zu Babel. ZAW. XLV. 1927. — H. Gressmann: The Tower of Babel. New York. 1928. 1—19. ll. — B. Meisler: Babel. E. J. III. 1929. 851—853. — J. Galling: Turm zu B. U. o. 854—855. — A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 4. Aufl. Leipzig. 1930. 182—196. ll. — Th. Dombart: Der babylonische Turm. Leipzig. 1930. Der alte Orient. XXIX. 2.

A Szentírás nyelvzavar-elbeszélése Babel tornyához kapcsolódik, amelynek rendkívüli méretei távolabbi népek figyelmét is felkelthették és a ma már ismeretlen okból egyideig felfemaradt építkezése, vagy rombolás okozta csonka állapota a nép — *elsősorban* maga Babylon népe — mindennek okát kutató, mindenre magyarázatot kereső fantáziáját monda teremtésére ösztönözte s így született az égbetörő titáni mű mondája, amely szerint az építkezésnek bűnös szándék bűntetésekké kellett felfelfennem. Izraelnek azonban — úgy gondolom — a mondaköltésben semmi része. Izrael már a kész mondával ismerkedett meg s ezt alakította magáévá anélkül, hogy a tornyot látnia kellett volna.¹⁵⁾ Az a minden élő élmény híjával szűkölködő halovány leírás, amelyet a Szentírás ad a toronyról, kizárja a lehetőséget, hogy itt eleven látás és lenyűgöző egyéni benyomás hatása alatt támadt volna a zsidó néplelekben e monda, hiszen mindabban, amit

¹⁵⁾ Más felfogáson vannak az eddigi kutatók. L. különösen: Frazer, Folk-Lore in the Old Testament. Abr. ed. London. 1923. 145. l.

a toronyról mond a Szentírás, annyi csupán a kézzelfogható értesítés, hogy az égig akarták építeni, a képet felbontva: magas volt, a többi csak hallomás utáni történet előadásaként hat. Így tehát önmagától esik el a probléma, hogy mikor ismerkedett meg Izrael Bábel tornyával, amelynek időpontjával a babiloni fogság korát jelölik meg.¹⁹⁾

A Szentírás elbeszélése kelthette fel a figyelmet Bábel tornya iránt s utazók érdeklődése, tudós archäologusok eredménytelen munkája ismételten fordult a romok felé, hogy életre ébresszék egyikében-másikában a Bábel tornyát. Kétségtelen: a monda kialakulására indítékul szolgálhatott egy csonka, befejezetlen torony Babyloniában, de évezredek után megjelölni egész biztonsággal az építményt, amely a monda létrejöttének alapja volt — tiszta lelkiismerettel bajosan lehet.

Ennek ellenére az utazók, kutatók mindig egy bizonyos épületet szemeltek ki Bábel tornyául. Érdeklődésük - és kutatásaiknak köszönhető mindaz, amit ma tudunk a városról és a toronyról.

A város története i. e. 3000-ig követhető nyomon. Neve sumérul: Ka-dingir-ra, melynek az akkad Bab-ili (Isten kapuja) szó szerinti fordítása.

Már a név is mutatja, hogy kezdettől vallásos középpont lehetett, benne templomok Marduknak (=Bél), a város istenének szentelve.

Herodotos az első, akitől a torony leírását kapjuk. Mint a hét világszökevény egyikéről beszél róla s szavai nyomán elég világosan áll előttünk a torony, amilyennek még ő látta (I. 181.): „... Szélessége és magassága egy stadium. Ezen a toronyon egy másik nyugszik, ezen ismét egy harmadik, s így tovább, összesen nyolc torony. Az utolsó toronyban van egy nagy templom.”²⁰⁾

A talmud Bábel romjait mindig megbélyegző kijelentései egyikében úgy emlékezik meg róla, mint Bél házáról (בית בבל) azaz, tudta, hogy templom céljaira szolgált; máskor Nimród házának (בית נמרוד) nevezi, amely azonos

¹⁹⁾ Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. Leipzig. 1876. 393—394., 397. l.; Dombart: Der babylonische Turm. Leipzig. 1930. (Der alte Orient. XXXIX. 2.) 30. l.

²⁰⁾ Herodotos történeti könyvei. Ford. Geréb József. I. Budapest. 1892. 145—147. ll.

²¹⁾ Aboda Zara. 11b.

lesz a máig Birs Nimrud nevű, sokáig a Bábel romjainak hűt maradványokkal.²¹⁾

Az első európai, ki meglátogatta e romokat és útleírásaiban megörökítette: Benjamin Tudela volt. Hilla (הילא) közelében pillantotta meg — a mai kutatások eredményeinek is megfelelően — a tornyot, amelyről — szavaival — tíz mérföldnyire is ellátható és úgy tudja, hogy égi tűz repesztette meg az építményt egész alapjáig.²²⁾

Rauwolff, augsburgi orvos és Eldred, angol kereskedő a XVI. század vége felé tettek erre utazásokat s a Bagdadtól 16 km.-nyire fekvő „Aqarqur” nevű hatalmas tégláépítményben ismerték fel a Bábel tornyát. 1616-ban Pietro della Valle szintén e tégláépítményben — nem messze Giumgiuma (Dzsimdzsime) falujától — látja a görög írók említetté Bellos sirját, vagy a Nimród tornyát.

Az ásások Babylonnak és testvérvárosának, Borsippának területén James Rich kutatásaival indulnak meg a XIX. század elején, mindég újabb nekilendüléssel. A rendszeres munka 1899-től a világháború kitöréséig a Deutsche Orient-Gesellschaft érdeme és ezek az ásások derítették legtöbb fényt a toronyra, meg történetére.

Mindezek eredményeképp a Bábel tornyául először a bibliai Ur városa El-Muqayyar templom-tornyát jelölték meg dél-Babyloniában. A romokat a „Joint Expedition of the British Museum of London” és a pennsylvániai egyetem múzeuma ásta ki, maradványai azonban már az ásások előtt is láthatók voltak.²³⁾

A kutatás jelen állása a Szentírás Bábel-tornyaként az óvilág leghíresebb szentélyének, az E-sag-il (magasba törő ház) nevű Marduk-templomnak tornyát, az Etemenankit (az ég és föld alapjának háza) tekinti.

Az ásások csak a legalsó emelet alapját és a lépcsők tervrajzát tudták feltárni, de a tornyot rekonstruálták a régiek (ékiratos táblák, Strabo) leírásai nyomán, reliefekről, pecsétnyomó hengerekről vett képek alapján, a torony alakját másoló egy obelisk, meg Cyrus király Pasargadaeban emelkedő ily stílusú síremléke után.

A torony: alapépítmény és két hatalmas emelet, amely négy emeletben folytatódik ismét, s ezen áll a templom. A

²²⁾ Ab. Zara 53b. L. A. Neubauer: La Géographie du Talmud. Paris. 1868. 345. l.

²³⁾ מִסְעוֹרֵי בְּנֵינֵינוּ ed. Grünhut. Frankfurt a/M. 1904. p. 61.

²⁴⁾ Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 145—146. ll.; Gressmann: The Tower of Babel. 7—8. ll.

toronyhoz két oldaláról lépcsőjárat vezet. Az építmény egyenlő méretű szélességében, hosszúságában és magasságában.

Óbabiloni királyok egy krónikája szerint (King, Chronicles. II. 11. 5-7. sorok) Esagil temploma már Sulgi, Ur városa királyának idejében állt (2276–2231.). Említés történik róla Hammurabi korában is. Viharos sors jutott ezután részére. Az asszír Szanherib elpusztította, Asszarhaddon és Asszurbanipál újjáépítését tervezték, amelybe azonban csak Nabopolassar, az új-babiloni birodalom megalapítója kezdett s végül II. Nebukadnecar fejezett be, hogy újból, végleg rommá pusztuljon, hogy ugyanannak lássa a Szentírás nevelte utókor, mint milyen valaha volt, régen, a monda kialakulása idején.

2. Az elbeszélés a Szentírásban.

A Szentírás elbeszélése lényegében a következő (I. M. XI. 1-9.): Az egész föld egykor egynyelvű volt és egybeszedű. S keletről²²⁾ vonultában az emberiség völgyre talál Sineár országában s megtelepszik ott. Téglákat vetnek és kiegészítik azokat, a téglákat kövekül használják, a gyantát pedig vakolat gyanánt. Város meg torony építésébe fognak, amelynek csúcsa az égbe nyúljék, hogy nevet szerezzenek maguknak, hogy ne szóródjanak szét a föld színén.

És leszállt az Isten, hogy megnézzé a várost és a tornyot, amelyet építettek az ember fiai. S szólt az Úr: Ime egy népők s egy nyelven beszélnek mindannyian s ezt kezdték most készíteni, ezentúl hát nem marad nekik elérhetetlen semmi sem mindabból, amit tervelni fognak.

Szálljunk le tehát s zavarjuk meg nyelvüket, hogy ne értse egyik a másika beszédét. És szétszórta őket Isten az egész föld színén s felhagytak a város építésével. Ezért nevezte el a várost Babelnek, mert ott zavarta meg (בלל) az Örökkévaló az egész föld nyelvét s onnan szélesztette el őket az egész földön.

A mai bibliaudomány bírálata ez elbeszélést illetően igazításra szorúl.

Az elfogadott általános felfogás, hogy kétféle építőhagyomány egybeolvadásával van itt dolgunk s ez okozza a nehézségeket. Legalaposabb fejtegetője, Gressmann megfogalmazásával: az egyik, amely a város, a másik, amely a torony

²²⁾ Valódi értelmére: Jirku, Altorientalischer Kommentar zum A. T. Leipzig. 1923. 52. l. (□ 7 p egy város neve), továbbá: Jeremias, ATAÖ. 4. Aufl. Leipzig. 1930. 182. l.

építéséről beszél. Különbőség teendő egy torony-recensio és egy város-recensio között. Jelei több momentumban ismerhetők fel. Eltérés figyelhető meg az építés céljában: az egyik célja, hogy nevet szerezzenek maguknak, a másiké, hogy ne szóródjanak szét a föld színén. Főtámaszúl a 8. vers szolgál, amely arról értesít, hogy felhagytak a város építésével. A toronyról itt nem történik említés, amelyből Gressmann azt a következtetést vonja le: a torony felépült, csak a város maradt befejezetlenül. ²³⁾

Gunkel adataival a bizonyítékok még gyarapíthatók. Kétféle a hagyomány az építő-anyagokban is (3. v.), az egyikben égetett téglá szerepel, a másikban meg gyanta is. Tervük megíúsulásáról is kétféleképpen olvasunk: az elsőben fel kell hagyniok a város építésével, a torony-recensio befejező része pedig, hogy Isten büntetésül szétszórta őket a föld színén. ²⁴⁾

Ebből két dolog cáfolatába nem is bocsátkozunk, annyira szembeütően naiv és ellenkezője annyira kézzelfogható: a torony építése céljának feltüntetéseiben csak nem lehet ellentmondás, hogy nevet akarnak maguknak szerezni és hogy félnek a szétszóródástól? A kétféle szöveg össze van kapcsolva, mint előzmény és következmény: a világszerte híres építmény majd összekapcsolja a szétszóródás elől. S a büntetés leírásában csak nem ellentét, hogy felhagynak a város építésével és szétszóródnak a föld színén? A szétszóródás szükségszerű következménye, hogy abbanmarad az építkezés.

Gressmann különbséget tesz egy város- és egy torony-építő hagyomány között, mivel mindkettőre, előfordulásuk mindkét helyén külön hangsúly esik. (4., 5. v.)

Hogy város épül és torony, az csak természetes valami azután, amit éppen Gressmantól tanulunk meg, hogy Mezopotámiában a torony szükségszerű kiegészítő része az építkezésnek. S hogy a 8. mondatban egyszer elmarad a torony említése, ez arra a megállapításra indítja Gressmant, hogy a torony felépül s csak a város marad csönkán. — Egyedül logika alapján is természetes lehetne, hogy a kétszeri azonos fordulat után a kifejezés módosulása a harmadik helyen nem lehet szándékos. Nem vigyázott az író a szavakra, vagy talán feleslegesnek is tartotta és elhagyta a בבל szót, mint az

²³⁾ „Now this is my point of view: the story, as it is now, can only be understood, when we assume, that the tower has been completed, but that the city is still incomplete.” The Tower of Babel. New-York. 1928. p. 3.

²⁴⁾ Gunkel: Die Urgeschichte und die Patriarchen. (Die Schriften des Alten Testaments). Göttingen, 1921. 95. l.

előbbiekből már magától is érthető, lévén a város és torony egybatartozó két fogalom. Kimaradhatott azonban másként is, véletlenül, másoló hibájából, mint a mondat utolsó szava. Feltevések helyett tényekkel is szolgálhatok. A LXX. a szöveget még a teljes alakjában látta maga előtt, ha így fordít:²⁵⁾ „καὶ ἐπαύσαντο . . . τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον”, ebben az alakjában tartotta fenn a sammaritan Pentateuchus, ezt igazolja a Jubileumok könyve (X. 24. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 59.)²⁶⁾ és Philo is.²⁷⁾ Az egy szóra épített következtetés így önmagától dől össze.

A kétféle változat utolsó bizonyítéka, hogy eltérés figyelhető meg az építőanyagokban is: az egyikben égetett téglá, a másikban vakolat.

Itt csak érintem, hogy természetesen mindkettővel kellett építeniök, mindkettő a babyloni építkezéseknél állandóan használt, szükséges építőanyag, amint Nabopolassar egy feliratából világosan kitűnik —, de ide még visszatérünk.²⁸⁾

Ezzel még korántsem merült ki a Szentírás Bábel-mon-dájáról szóló elméletek sora.

Mint az újabbak közül valót, megemlítem azt a merész s valószínűtlen, a valóságtól mindenestre nagyon távoleső felfogást, hogy az eredeti babyloni mondában az építmény bizonyára Istennek tetsző cselekedet volt s csak későbbi, asszír kéz hajlította el ilyenné Babylonia ellenes tendenciával, hogy az építkezés lázadás Isten ellen és eredménytelen kísérletként kell félben maradnia.²⁹⁾

A Szentírás aligha gondolt erre elbeszélésével.

3. Babyloni eredete.

A Szentírás elbeszélésének egésze, fordulatai, stílusa, kifejezései még mai szövegében is mutatják a kétségtelen babyloni eredet nyomát. Az elgondolás maga, hogy a vízözönből menekült emberiség Babyloniába vándorol; hogy első műviük Bábel felépítése volt; a tény, hogy a monda Babyloniát tünteti fel az emberiség közös lakóhelyéül és nem pl. Palesztina

²⁵⁾ Septuaginta. ed. A. Rahlfs. I. Stuttgart, 1935. p. 15.

²⁶⁾ A. Büchler: Studies in the Book of Jubilees. Mélanges offerts à Israel Lévi. Paris. 1926. 264. l.

²⁷⁾ De confusione linguarum. 158. Die Werke Philos von Alexandria. ed. Heinemann. V. Breslau. 1929. 141. l.

²⁸⁾ Jirku: Altorientalischer Kommentar. Leipzig. 1923. 52—53. II.

²⁹⁾ Lásd: Galling, Turm zu B., E. J. III. 1929. 854—855.

egy városát, már önkénytelenül elárulja, hogy babyloni léleken születhetett csak meg, nevében pedig (Bab-ilu=Isten kapuja) még él az elhomályosult képzet, amely Babylont Isten földi lakóhelyének hiszi.³⁰⁾

De a torony-mythosról irodalmi nyomok is maradtak fenn Babyloniában. Berossus, babyloni pap (i. e. 300) feljegyzí, hogy babyloni hagyomány szerint a város és torony épülése, az emberek első alkotásaként, a világ kezdetére esik. S régi ékirások szövegekben is az égi és földi Bábel közvetlenül a világ teremtése után épült.³¹⁾

A teremtési eposz ismeretessé vált asszír ékiratok szövegeinek egyike a torony épüléséről ekkép értesít: „... az Anunnaki (az alvilág szellemei) ... urunkhoz, Mardukhoz, így szóltak: ... Mi szentélyt akarunk alapítani, melynek neve híressé lesz, várost, hol nyugalmat találhatunk...”. Marduk örömmel ad rá engedélyt s amennyire ezután a szövegből kivehető, égi építik a templomtornyot, Marduk templomát és sikerül befejezniök Esagil építményét.³²⁾

Az építés módjának egész leírása a Szentírásban szavakig egyező babyloni párhuzamra talál. Az építő-anyagok (3. v.) a babyloniai építkezéseknél használatosak: égetett kövek, amelyeket kívül aszfalttal erősítenek egymáshoz — Palesztinában szokatlan valami —, de Nabopolassar egy feliratában a legtermészetesebben cseng: „En téglákat vettem és vettetem (albin lusalbin libintim), égetett téglákat készíttettem. Mint zápor az égből, mérték nélkül, mint megsemmisítő vízáradat, hozattam... a vakolatot és aszfaltot.”³³⁾ Az égigépítés (4. v.) gondolata is, mint kép, ismert kitétele a babyloni feliratoknak — a Szentírás azonban szószerint veszi és a monda menetére ez nagy jelentőséggel bír. Nabopolassar és Nebukadnecar Bábel tornyát — újjáépítő okmányaikban — szintén az égi tervezik, hasonlóan szól az i. e. III. évezred egy sumér uralkodója is templomáról.³⁴⁾

Az Isten leszállásánál használt többszám (7. v.) akaratlanul is a régi politeisztikus mondára utal,³⁵⁾ amely így

³⁰⁾ Jeremias, ATAO. 4. Aufl. Leipzig. 1930. 174. l.

³¹⁾ Gressmann: The Tower of Babel. 4—5. II.

³²⁾ Dombart: Der babylonische Turm. Leipzig. 1930. 10—11. II.

³³⁾ Jirku: Altorientalischer Kommentar. Leipzig. 1923. 52—53. II., Jeremias, ATAO. 182—183. II.; Dombart: I. m. 21—22., 30. II.

³⁴⁾ Weissbach: Das Stadtbild von Babylon. (Der alte Orient. V. 4.) Leipzig. 1904. 22—23. II.

³⁵⁾ Stade: Beiträge zur Pentateuchkritik. ZAW. XV. 1895. 154—166. II.

a Szentírásunkban megnemesedett elbeszélés származásának árulója lesz.

Már szóltunk arról, hogy csak a pusztá elbeszélés fogadható el babyloni eredetűnek s nem egyszersmind az is, amire a Szentírás használja fel: a nyelvek keletkezése magyarázata; ez kétségtelenül a zsidó néplelek alkotására vall. Egészen komolytalan tehát, ha Dombart ennek is megtalálja nyomát babyloni forrásban, a következőkben. Nebukadnecar azt mondja toronyépítéséről: „Széles néptömegeket... az egész föld sokaságából, minden nemzetből kirendeltem.... Etemenanki építéséhez.” — Ez lenne Dombart szerint a nyelvek különfeleségének alapja.³⁶) Természetesen itt nincs másról szó, mint hogy Nebukadnecar eldicsekszik véle, hogy toronyépítésében résztvett hatalmas birodalmának mindenféle népe.

4. A monda más népek körében.

Függetlenül a babyloni elbeszéléstől, más népek körében is támadhattak toronyépítésről szóló ilyen mythosok.³⁷)

Javarészt Frazer kutatásai alapján tudjuk, hogy különösen ázsiai, afrikai és amerikai törzsek körében akadtak nyomára.

Vázlata legtöbbször az, hogy az emberek égbe törnek, el akarnak érni Istenhez, a naphoz, a holdhoz, épületet emelnek, amely büntetésképp végül összedül.³⁸)

Régi, Columbus előtti hagyomány kapcsolódik Mexikóban is Cholula nagy pyramisához, az őslakók építkezése e leg hatalmasabbikához. Magassága közel 200 láb, alapja kétszer olyan széles, mint Cheops pyramisáé. Azt tartják, hogy egy a megmenekedett óriások közül emelte e művészi építményt, amelynek csúcsa elérte volna az égboltozatot. Az istenek azonban nem nézték kegyesen, tüzet vetettek a pyramisra s ezért maradt befejezetlenül.³⁹)

Ugyancsak mexikói hagyomány, hogy Nezahualcoyotl ékes templomot épített a szokott pyramis-formában, a tetejére ki-

³⁶) Dombart: Der babylonische Turm. Leipzig, 1930. 32—33. II.

³⁷) Stith Thompson: Motif-Index of Folk-Literature. I. Helsinki. 1932. FFC. XXXIX. 106. p. 418. C. 771. 1. Tabu: Building too high a tower. (Tower of Babel).

³⁸) Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. Abr. ed. London, 1923. 147—148. II.

³⁹) A. Humboldt: Vue des Cordillères. Pl. 7. alapján: Jeremias, ATAO. 4. Aufl. Leipzig, 1930. 196. I.

lenc emelet magasságú tornyot emelt, amely a kilenc eget jelképezte és magvét „az ismeretlen Istennek, az okok okának” ajánlta fel.⁴⁰)

Ezek valójában a Babel-monda másai minden vallási színezetével együtt, anélkül azonban, hogy hasonlóan a Szentíráséhoz, a nyelvek keletkezése magyarázatául szolgálnának.

Ha mégis a nyelvzavar-hagyomány kapcsolódik egyikük-höz-másikukhoz⁴¹), szinte bizonyosnak vehető, hogy későbbi alakulattal van dolgunk, a bibliai történet visszhangjával.

S találkozzunk is ilyenekkel Frazer gyűjtésében, amelyeknél nyilvánvaló a Szentírástól való függőség.

Akadnak azonban olyanok is, amelyeknél nem annyira szembetűnő a Szentírás hatása s az embereknek hol egy nagy éhínség okozta szerteszéledését tüntetik fel a nyelvek különfelesége okául, hol meg egy állat bántalmazása idézi elő a nyelvzavart; dél-Ausztrália törzseinek egyike ugyanezt emberi holttest fogyasztása következményeül állítja. (A különböző emberi fajok színére is van ily magyarázat: Thompson, Motif-Index. I. p. 176. A. 1614. 4. Origin of race colours from eating of Ox.) Californiában egy nagy tűzvészszel, Alaskában vízőzónnel magyarázzák a népek különváltát, nyelvük különfeleségét.⁴²)

Főleg amerikai és ausztráliai hagyomány, de a folklore megbizonyosodott tapasztalata is: annak a ténynek, hogy a közös nyelv később megváltozhatott, oka az, hogy az elhaltak, élő fejedelmek, vagy királyok nevét nem volt szabad kiejteniük: tabu voltak. Most már, ha a halottak, vagy fejedelmek és királyok nevei értelemmel bíró szavak voltak (tárgy, állat, vagy virág), szókinszükből ki kellett veszniök, s mások jöttek helyükbe. Idő múltán a nyelv így természetszerűen megváltozott.⁴³)

Ezek a legutóbb felhozott néphagyományok bizonyára a Szentírástól kaptak ösztönzést a nyelv elváltozásának magyarázatára: magát a problémát a Szentírás vetette fel nekik. — Aminthogy a Szentírásnak, görög fordításának tulajdonítható talán, hogy görög mondákban is ismert a Babel-hagyománya

⁴⁰) Prescott: The Conquest of Mexico. I. London, 1933. 124. I.

⁴¹) Thompson: FFC. XXXIX. 106. p. 163. A. 1333. Confusion of tongues.

⁴²) Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. Abr. ed. London, 1923. 149—150 II.

⁴³) Frazer: The Golden Bough. Taboo and the Perils of the Soul. London, 1911. 358—363., 374—382. Thompson, FFC. XXXIX. 106. p. 427. C. 966. Change of language for breaking tabu.

s a nyelvezavar is (Hermes idézi elő a nyelvek különfeleségét).

Még csak azt említem meg, hogy G. Moore hírt ad Amerikában 1707-ben íródott egy disszertációról, amely azt a különös elméletet állítja fel, hogy a bábeli nyelvezavar csak a vélemények különbözőségét jelenti.⁴⁴) A nyelvek keletkezése magyarázatául tehát nem is szolgálhatott!

5. Nyomai a Koránban.

A Bábel tornya mondájával kapcsolatosan az iszlám legendájában meglepő dolgot tapasztalhatunk. Amíg a zsidó monda és mesehagyomány a Koránban és a későbbi arab legendákban általában bővül, izmosodik, kiépül, addig a Bábel-mondának a Koránban halovány nyomai lelhetők fel csupán s a későbbi irodalomban is csak gyéren található egy-egy adat. Az elbeszélés egészében, ahogyan a Szentírásban van, sehol sem olvasható az arab legenda-íróknál, mintha Mohammed előtt elmosódottan élt volna mindaz, amit felőle hallott, mintha nem értette volna meg magát az elbeszélést, különösen nem jelentését: a nyelvezavart, az agáda hagyományai azután e téren — amelyek pedig Mohammed számára rendszerint közvetítői a Szentírás elbeszéléseinek⁴⁵) — csaknem teljesen ismeretlenek.

Ami utalás akad „a szétszóródás nemzedékére” (דור הפלגה) s a toronyra: Ad, Tamúd és Músa elbeszéléseibe vannak beleszőve.⁴⁶)

A félreértések egész sora. Nimród, a torony építtetőjét, kétségtelenül összetéveszti Fáraóval, tehát a toronyépítés Egyiptomba tevődik át.⁴⁷) Fáraó építmestere a Koránban Hámán, tehát Mohammed Izrael ellenségét Ahasvérus idejéből szintén az egyiptomi üldöztetések korába helyezi. A torony-

⁴⁴) G. Moore: Alttestamentliche Studien in Amerika. ZAW. VIII. 1888. 6. l.

⁴⁵) L. pl. I. Schapiro: Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Leipzig, 1907. p. 5.

⁴⁶) A. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 2. Aufl. Leipzig. 1902. 112—116., 203. ll.; H. Speyer: Die biblischen Erzählungen im Quran. Breslau, 1937. 116—119., 283—284., 287., 475., 477. ll.

⁴⁷) Heller professzor figyelmeztet arra, hogy itt a gyermekek megöletésének motívuma adhatott ez összetévesztésre alkalmat. Feljegyzi ugyanis a hagyomány ezt Fáraóról, tudja Nimródról, s így Nimród egyből viselt dolgait is Fáraóról mondja el.

építők bűnhődését pedig az Ad és Tamúd bűnös törzseit ért büntetésben találhatjuk fel.

A tornyot, amelynek csúcsa éig kell, hogy érjen, Firaun tehát Hámánnal építteti meg.

XL. Szúra. 38-39. v. (a most megjelent bulaki szövegben: 36-37. v.): „... És szólt Fáraó, Hámán, csinálj számomra tornyot, hogy elérjem az ösvényt. Az ég ösvényét, hogy felmehessek Músa Istenéhez, mivel, lásd, én hazugnak tartom őt.”⁴⁸) E kitétel erősen emlékeztet a büszke kijelentésre, amelyet Jezsajas könyve tétet Bábel uralkodójával (Jes. XIV. 13.) és Ezekiel Tyrus fejedelmével. (XXVIII. 2.)

Hogy Fáraó tornya a Bábel-elbeszélésből való, azt több apró, jellegzetes motívum is megerősíti. A Gen. XI. 3. említette építőanyag egész világosan megvan a Koránban is. (XXVIII. 38.): „És égess nekem, Hámán, agyagot és építs nekem tornyot...”⁴⁹)

Firaun jelölése, mint dū l-autád (XXXVIII. 11., LXXXIX. 9.): az „oszlopok ura”, szintén a torony építésére vonatkozhatik.

Firaun építményei is összedülnek, mint a Nimródé (VII. 153.): „És elpusztítottuk, amit Firaun és népe teremtett és épített.”

A Bábel-elbeszélés legtöbb vonása mégis Ad és Tamúd mondájában rejtezik, különösen jól észrevehetően az őket ért büntetésben.⁵⁰)

Mindjárt az adat, amelyet a Szentírás (Gen. XI. 4.) a toronyépítés céljául tüntet fel: „Szerezzünk magunknak nevet” — megtalálható a Koránban az Ad törzséről mondottakkal kapcsolatban (XXVI. 129.): „És ti művészi építményekbe kezdetek, hogy örökké éljete”, amelyet arab kommentátorok az örök név szerzésére magyaráznak a Szentírás párhuzamát.⁵¹)

A bűnös Ad törzséről szólóban azt is említi a próféta (XI. Szúra. 62. v., bulaki kiadás: 59. v.), hogy elvetette Urának jeleit, engedetlen volt küldötteivel szemben és „követte annak

⁴⁸) „waqala Firaunu ja-Hamanu 'bni li sarhan la'alli 'ablughu 'Tasbaba. 'Asbaba 'ssamawati fa'attali'a 'ila 'ilahi Musa wa'inni la 'azunnuhu kadiban.” — 'Asbaba 'ssamawati = עֲבָדֵי יְרִיקָי L. pl. Berachot 58b. (Speyer: Id. m. p. 16. és másutt.)

⁴⁹) „faauqid li ja-Hamanu 'ala 'tini fa'g'al li sarhan...”
⁵⁰) Horovitz: Koranische Untersuchungen. Berlin und Leipzig, 1926. 125—127.

⁵¹) „watattachiduna masani'a la'allakum tachluduna.” L. Geiger: Was hat Mohammed. 2. Aufl. Leipzig, 1902. 112. l.

a konok hősnek parancsát⁵²), akit általánosan, nem épen meggyőzően Nimródal azonosítanak.

Büntetésükben — mint már említettem — jól látható a Babel-tornyával való rokonság (XVI. 28., bulaki kiadás: 26.): „Már csalárdkodtak egyesek előttük is, de Allah elrombolta épületeiket alapjaitól és rájuk zuhant a tető felülről és a büntetés onnan érte őket, ahonnan nem is számítottak rá.” E helyhez megiegyzi Elpherar kéziratoss kommentárja: „ez Nimród, Kanaan fia, aki tornyot épített Babelben, hogy az égbé jusson.”⁵³)

Valószínűleg azt is a Babel-elbeszéléshől való kölcsönvételek kell tekintenünk, hogy az áditák erős, jeges szétlőt pusztultak el. A büntetés egy felhőből jő; de nem — mint Ád gondolja — esőt hoz, hanem erős szelet, amely az embereket elragadja és hamúvá változtat mindent (XLI. 14-17., XLVI. 23-24., LI. 41-42., LIV. 19., LXIX. 6.). Fogjuk látni, itt olyan hagyománnyal van dolgunk, amely a Babel-torony pusztulásával kapcsolatban szélesen ismeretes.

Tamúdnál hasonlóan olvassuk, hogy fergeteg ragadja el a bűnös törzset és épületei összeomlanak. (VII. 76., XI. 70.)⁵⁴)

Különösen jellegzetesnek és jelentősnek kell vennünk Mohammednek azt az értesültségét, amely az Ád törzse túlvilági bűnhődéséről is tud (XI. 63. bulaki kiadás: 60.): „és átok üldözi őket ezen a világon és a feltámadás napján...”⁵⁵)

Ebben felismerhetjük a régi misnai kitéltelt (Szanh. X. 3.) דור הפלגה אין להם חלק לעולם הבא... ויפץ ה' אותם בנהר ומשם רציץ ה' לעה"ב „A szétszóródás nemzedékének nem lesz része a másvilági üdvösségben, amint írva vagyon: „és szétszórta őket Isten az egész föld színén” — szétszórta őket ezen a világon és azután szétszórja őket a másvilágon is.”⁵⁶)

És innen magyarázható azután, hogy a pusztulás helyét is a Korán „oszloposnak” (dātu l'imâdi) nevezi: „nem lát-

⁵²) „wa-ftaba'u 'amra kulli gabbarin 'anidin.” (I. még: XIV. 18., bulaki kiadás: 15.)

⁵³) „qad makara 'alladina min qablihim fa'atta 'Allahu bunjanahum mina 'alqawa'id faharra 'alajhim 'assaqu min fauqihim wa'atajhumu 'al'adabu min hajtu la jas'uruna.” Geiger: Was hat Mohammed. 2. Aufl. p. 116.

⁵⁴) További helyek: Horovitz, Koranische Untersuchungen. 1923. 103-106., II. 11.

⁵⁵) „wa'utbi'u fi hadihi d-dunja la'natan wajauma l-qijamati...”

⁵⁶) A kifejezések is — Speyer észrevételével — fi hadihi d-dunja és qijama, zsidó kölcsönvételre vallanak.

tad-e, hogyan cselekedett Urad Ád-dal Irámban, amely oszlopokkal volt ékes... és Tamúddal.” (LXXXIX. 6., bulaki: 7.)

Mindebből látható tehát, hogy a Babel-hagyomány részekre szakadozottan, haloványan, ha előtűnik is a Koránból, a nyelvzavar-hagyománynak azonban itt semmi nyoma sincs.

6. Az agáában, az apokryph, keresztény és mohammedán irodalomban.⁵⁷)

A mondára utaló névetymológiák. A mondanak sajátága, hogy a történet helyei és szereplő személyei nevében már előzetes célzást, utalást és próféciait láttat az eljövendő eseményekre.

Babel. A Szentírás nyomán Babel neve jelentését, amely nyilván a már meglévő monda teremtette népetymologia, általánosan „züzavarnak” fogják fel — nemcsak az agáda, nyomában Josephus,⁵⁸) Ps. Philo⁵⁹), hanem az arab irodalom is.⁶⁰) Pseudo-Eupolemos⁶¹) (i. e. 200.) és Artapanus, Egyiptomban élt zsidó író (i. e. 80-40.), adnak csak más magyarázatot: a lázadó, halállal bűnhődött titánok egy megmenekedett hírmondója, Bél, építi a tornyot, amely róla kapta a Bel Belon nevet.⁶²)

Sinear. De a monda egy lépéssel tovább is megy és utalást lát később megtelepedésük völgye, Sinear nevében is. Már a Jubileumok könyve úgy jegyzi fel, hogy neve annyit jelent, mint „romhalmaz” (X. 26. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 59.), amely kétségtelenül a שִׁנְעַר-נֶגֶר etymológiából született; Philo ugyanezen tő alapján a „megrázkódott” jelentést érzi benne.⁶³) A syr Méh-könyve szerint Babelt Sinear földjének nevezik, mivel itt történt a nyelvzavar és Sinear a héber nyelvben „felosztást” jelent (a nyelvek felosztását).⁶⁴)

⁵⁷) Irodalom: Ginzberg: The Legends of the Jews. I. 174-181., V. 197-206. 11.

⁵⁸) Antiquitates. I. 4. 3.

⁵⁹) Ps. Philo. VII. 5. Riessler: Altjüdisches Schrifttum. Augsburg, 1928. 748. 1.

⁶⁰) E. Herzfeld: Babil. Enz. d. Islam. I. 570. Az itt adott forrásokban.

⁶¹) I. Freudenthal: Hellenistische Studien. I. 1874. 92. 1.

⁶²) Artapanus. I. Abraham. 5. Riessler: Altj. Schrifttum. 186. 1.

⁶³) De confusione linguarum § 69. Die Werke Philos. ed. Heine-mann. V. 120.

⁶⁴) The Book of the Bee. ed. Budge. Oxford, 1886. p. 37.

Az agáda egy csoportban négy magyarázatot is tud a „tövel Sinear nevére.”⁶⁵)

Legáltalánosabban azonban a következőt említik: למה נקרא „neve Sinear, mivel a vízözön halottai mind ott verődtek össze”, vagy Schechter kéziratokon alapuló, helyesnek látszó olvasatával: שכל ממי מבוול נקרו לשם, a vízözön árja ott gyűlemlett meg.⁶⁷)

Peleg. Nevében már a Szentírás is (X. 26.) utalást lát a föld felosztására, hatványozottan tehát a későbbi irodalom. Ps. Philo⁶⁸) csakúgy, mint Masûdi (I. 79.) a Bibiliához hasonló etymológiával magyarázza nevét: Ő volt az, aki a földet felosztotta a népek között s ezért kapta a Fálegh, szétosztó, nevet.⁶⁹) A Méh-könyve szerint Pálag a nyelvzavar idején született s ezért rajta a név, amely a syrben, az ősnnyelven, „osztani” jelentésű.⁷⁰)

Regu. Még Peleg fia nevében is nyomot hágy a kor. A Jubileumok könyve előadja, hogy Pelegnek fia született, kit Regu-nak nevezett (Littmann szerint: aetiops rágau = ראגאו,), mivel az emberek megromlottak, istentelen tervbe fogtak, hogy várost és tornyot építsenek Sinear földjén.⁷¹)

A toronyépítés előzményei.

Megsokasodnak. A vízözön utáni 340 év alatt az emberiség erősen megsaporodott: nagy szárnyashoz hasonlóan hatot rejtett minden anyaméh.⁷²) Népszámlálást tartanak, amely 914.000 lelket mutatott ki. Istennek tanácsa az volt tehát számukra, hogy széledjenek el más földrészekre, így akarta óvni

⁶⁵) BR. XXXVII. 4., jer. Berachot. IV. 1., Midras Haggadol. ed. Schechter. I. 183.

⁶⁶) Sabbat 113b, Zebachim 113b, Midras Agada I. 24. ed. Buber. — Bernáth Miklós: Az etymológia a midrásban és a talmudban. Budapest, 1916. 64. I. nr. 355.

⁶⁷) Midras Haggadol. I. 183.

⁶⁸) IV. 9. Riessler: Altjüdisches Schrifttum. 741. A Krónikák tárguma (I. Krón. I. 19.) világosan a nyelvek felosztásából magyarázza nevét.

⁶⁹) Bacher: Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur. Kobak, Jeschurun. VIII. 1871. 21. l.

⁷⁰) The Book of the Bee. ed. Budge. p. 36.

⁷¹) Jub. könyve. X. 18. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 59.

⁷²) PRE. XXIV: ופרין ורבינ כמין שרין גדול ששה בכל לידה

őket az elkerülhetetlen nagy harcoktól. Az emberek azonban hallani sem akarnak arról, hogy egymástól elszakadjanak, sőt egybegyűlnek, elindúlnak mindannyian Keletről és Babylonia földjén, egy nagy völgyben toronyépítésbe fognak, amely hívatva lesz, hogy őket egybetartsa.⁷³)

Meggazdagodnak. Amint előbb a vízözön s később Szodoma bűnét, úgy a torony nemzedékét is nagy gazdagság kellett büszkeségük okozza.⁷⁴) Fennhéjázók lesznek, gazdagságukat saját kezük munkájának tulajdonítják s nem az Isten jóságának, akinek tanácsát félremagyarázzák: bizonyára azért akarja Isten szerteszéledésüket, hogy így könnyebben bánhasson el velük.⁷⁵)

Bálványimádókká lesznek. A nagy jólét azután bálványimádásra vezetett.⁷⁶) A bálványimádás már Serug idejében vette kezdetét (Jubil. k. XI. 7., Kautzsch: II. 60.), a torony nemzedékénél azonban az egész emberiséget megrontó erővel lép fel. A midras már a קדם szóban is erre lát utalást: elpártoltak a világ teremtetőjétől (מקדמוני של עולם) s tagadásba vették istenségét, uralmát, fellázadtak ellene.⁷⁷) E nemzedék bűnétől a bálványimádást talán a Korán is ismeri.⁷⁸)

Ábrahám szerepe.

Bűnös tervükből csak Ábrahám és tizenkét társa vonta ki magát, megtagadták részvételüket. A feldühödött tömeg a néptörszék fejedelmei elé viszi őket s hét napi gondolkodási időre börtönbe kerülnek. A fejedelmek egyikének, az istenfélő Joktánnak csele folytán a foglyok elmenekülhetnek s börtönében Ábrahám marad egyedül. Büntetése: tűzhalál, de a tűz nem

⁷³) Josephus: Antiquitates. I. 4. 1.; Ps. Philo. V. 1., 4—8. Riessler: Altj. Schriftum. 742—743.; ennek alapján: Jerahmeel krónikája: The Chronicles of Jerahmeel. ed. Gaster. London, 1889. XXIX. 1. p. 60—61.

⁷⁴) ... מן מרחק מיה אלה נתנה אנשי מדרל לא נחמה. Toszefta Szóta. III. 10. ed. Zuckerman. p. 296., Szifre Deut. §. 43. ed. Friedmann. p. 81a. A vízözön nemzedéke jólétéről szóló forrásokat l. Löwy Adolf: A vízözön Kelet irodalmában. Bp. 1936. 16. l.

⁷⁵) Josephus: Antiquitates. I. 4. 1., S. Rappaport: Agada und Exegese bei Flavius Josephus. Wien, 1930. 98. l. 69. j.

⁷⁶) Midras Haggadol. I. 183.

⁷⁷) BR. XXXVIII. 7.; Bacher: Agada der Tannaiten. II. 404. l.

⁷⁸) XXVI. Szúra. 128. v. Húd szavai: „Atabnuna bikulli ri'in 'ajatan ta'batuna.”

Ábrahámot, hanem a körötte álló 84.000 embert emésztí el.⁷⁹⁾

Ábrahám nem hagy fel küldetésével, előbb szépszóval hazszéli le az építőket szándékukról,⁸⁰⁾ látván azonban hiábavaló küzdelmét, gúnyolódásba csap át, majd megátkozza őket az Isten nevével s kívánja nyelvük zavarát.

Szavait elvetik, mint követ szokás a földre vetni⁸¹⁾, sőt kegyetlenül sértőn ócsárolják is.⁸²⁾ „És Ábrahám mindazonáltal egyedül találtatott megbízhatónak és igaznak az ezer király között, akik összesereglettek, hogy tornyot építsenek Babelben.”⁸³⁾

Nimród szerepe.

Az agádában, arab, syr forrásokban egyaránt a torony építőjéül Nimród tűnik elő. Alakjával nagy érdeklődéssel foglalkozott a hagyomány, amelyből csak szorosan a Babel-elbeszélésre vonatkozókat említem fel. Kétségtelen, hogy az agáda itt nem lehet a Szentírás egyenes folytatása, benne világosan az iszlám legendájának befolyása tükröződik.

Nimród neve. Nevét általánosan a מִרְדָּ : „lázadni” tövel hozzák kapcsolatba, amely talán indítéka volt a Nimród-mondának.⁸⁴⁾ Az etymologia már magában is célzás a Babel-toronyra: *שהמריר את כל העולם כולו ערי במלכותו*.⁸⁵⁾ Az iszlám

⁷⁹⁾ Ps. Philo. VI. 3—18. Riessler: Altj. Schrifttum. p. 744—747. Szövegét csaknem szó szerint írja ki Jerahmeel: The Chronicles of Jerahmeel. ed. Gaster. XXIX. 3—14. p. 61—63.; Jellinek, Bet ha-Midrasch. I. 32—34., 70., V. 40—41. Az Ábrahám tűzpróbájáról szóló nagy irodalom-ból álljon itt az arab párhuzamokra: Grünbaum, Neue Beiträge. Leyden. 1893. 90—94., Sidersky: Les origines des légendes musulmanes. Paris. 1933. 31—35. II.

⁸⁰⁾ Tanchuma. ed. Buber. I. 99—100., PRE. XXIV.

⁸¹⁾ Midras Haggadol. I. 184., PRE XXIV., The Chron. of Jerahmeel. XXX. 8. p. 65.

⁸²⁾ BR. XXXVIII. 6. *אשר זה פירד עקרה הוא אינו מוליד*

⁸³⁾ Targum ad Koh. VII. 28.— Ps. Eupolemos töredékének utalása Ábrahám és a toronyépítők e kapcsolataira vonatkozhatik csak. I. Freudenthal: Hellenistische Studien. I. Breslau, 1874. 94—95. II.

⁸⁴⁾ M. Grünbaum: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. Berlin, 1901. 9. I.

⁸⁵⁾ Targ. Jerus. ad Gen. X. 9., Pesachim 94b, Erubin 53b, BR. XLI. 4., Philo: De gigantibus. 15., Zohar I. ed. Cohen. Jerusalem, 1926. 131a. Hiányosan: Bernáth, Az etymologia a midrásban és a talmudban. Budapest, 1916. 45. I. nr. 223.

legendája tamarrada-ból származtatja nevét: az Isten ellen lázadó.⁸⁶⁾

Régi hagyomány Amrafelt is Nimród nevének veszi⁸⁷⁾ s e név fejtegetései között egyikben utalás akad a Babel toronyára: *אמר כל שריו וכל אנשיו בבני המגדל ועל אדמותיו*.⁸⁸⁾

Nimród a gonoszság megtestesítője. Ő volt az első, ki gögösen járt az Úr előtt,⁸⁹⁾ neve ott ékeskedik a vízőzön utáni hét bűnösé között;⁹⁰⁾ Ib al-Athirnál Isten ellenségeként szerepel,⁹¹⁾ Philonál a midrással egyetértőleg, ő a gonoszság képviselője,⁹²⁾ Imráni Kinceskönyvében a bűnös góg példája.⁹³⁾

Nimród istenítettése. Világuralomra tör; az iszlám legendája és az agáda az uralkodók között tudja, kik világhatalmat birtokoltak.⁹⁴⁾ De ezzel korántsem elégszik meg, az eget is birtokul szemeli ki: Isten ellen lázad. Az embereket kezdetben bálványimádásra csábítja,⁹⁵⁾ majd önmagát tisztelteti Istentől.⁹⁶⁾ Trónt készített, az isteni trónszékhez hasonlót, s ide járul a világ minden népe hódolatra.⁹⁷⁾ Arany királyi koronát csináltat azután magának, ragyogó felhő mintájára és midőn a fején csillogott, az emberek azt suttozták, bizonyára az égből felhő szállt reá.⁹⁸⁾

Nimród égi repülése. Nimród most nyílt támadásra szánja el magát. „Elhatározza, hogy az égből támadja meg Istent. Szekrényt készített, egyik ajtaja ég felé, másika a föld felé nyílik. A szekrény négy sarkába egy-egy lándzsát szúr, minden lándzsához egy-egy sást köt, amelyet három nap óta bőjtöltetett. A lándzsák hegyére húsdarabokat szegez. A ládába Nim-

⁸⁶⁾ Heller: Namrud. Enz. d. Islam, s. v.

⁸⁷⁾ Erubin 53a.

⁸⁸⁾ *אמר הישר* ed. L. Goldschmidt. Berlin, 1923. p. 34.

⁸⁹⁾ Ps. Philo. IV. 7. Riessler: Altj. Schrifttum. p. 741.

⁹⁰⁾ The Chron. of Jerahmeel. LVII. 14. p. 167.

⁹¹⁾ Grünbaum: Neue Beiträge. p. 94.

⁹²⁾ De gigantibus. 66. E. Stein: Philo und der Midrasch. Giessen, 1931. p. 24.

⁹³⁾ Bacher: Két zsidó-perzsa költő. II. Budapest, 1908. 190. I.

⁹⁴⁾ Ginzberg: The Legends of the Jews. V. 199—200. 82. j.

⁹⁵⁾ Targ. Jerus. 2. ad. Gen. X. 9. Hasonlóan Tabarinál: Annales. ed. De Goeje. I. Leyden, 1879—1881. p. 220.

⁹⁶⁾ Midras Haggadol. I. 183. *השליט מעליהן עול מלכות שמים והמלכות עליהם נמרד*

⁹⁷⁾ Ugyanígy: Clem. Homil. IX. 4—6.

⁹⁸⁾ Midras Haggadol. I. ed. Schechter. 188.; Gaster: Exempla of the Rabbis. London—Leipzig, 1924. p. 53., irodalom: 185. nr. 2.

⁹⁹⁾ Dillmann: Das christliche Adambuch. 117., 143. II.; Die Schatzhöhle. ed. Bezold. I. 30., II. 126—128.

ród ül bele a vezírével, vele van tegze tele nyállal. A sasok a hús felé repülnek, a hús természetesen velük repül felfelé s így folyvást magasabbra viszik a ládát. Végül a föld már csak ködfelhőnek tetszik. Nimród már hallja az angyalok énekét. A harag egy angyala feddi: merre tart, hisz az első égig az út 500 év, a 7 ég mindegyike 500 év és a köz az egyik égtől a legközelebbiig szintén 500 év. Nimród vezírje szörnyet hal... A büntetés angyala egyet legyint szárnyával s Nimród a repülő gépével lebukik a tengerbe; a hullámok kivetik a partra, alattvalói eleinte nem ismernek uralkodójukra.”⁹⁰) E legenda népszerű az arab irodalomban.¹⁰⁰) Tabari több változatát közli (Annales ed. De Goeje. Leyden. I. 321-324), elsőbbséget mégis a perzsa mondának kell tulajdonítanunk. Firdausi számos eltérő változatot ismer, ami arra enged következtetni, hogy a perzsa hagyomány hosszabb időn át fejlődött. A Sah Nameh Kaj Káwus királyról meséli el, hogy gonosz dívtől csábítva indiai aloé-fából trónust készített, onalt lándzsákat, a lándzsákra egy-egy negyed bányát erősít, a trónushoz fiatal koruktól erre a célra nevelt négy erős sást kötöz. A kiéhezett sasok viszik őt az ég felé. „Hallottam — értesít Firdausi —, hogy Káwus az égboltozat felé szállt, abban a reményben, hogy az angyalok fölé emelkedik, más azt véli, hogy azért repült az ég felé, mert ostromolni akarta ijjával és nyilaival. Van erről mindenféle hagyomány, de az igazságot csak az Isten, a teremő tudja.” A sasok ellankadnak és visszarepülnek a földre. (Firdousi-Mohl. II. 31-34.) A perzsa chronographusok is elmesélik ezt a királyról,¹⁰¹) kimutatták azonban régebbi nyomát az ó-perzsa változatnak már a Zend-Avestában.

Nagy Sándorról hasonlót tud a monda. Már a palesztinai talmudban (Ab. Zara 42.c., Num. R. XIII. 4.) olvasható: „Nagy Sándor a levegőbe akart szállni, repült, repült fölfelé, míg a földet gömbnek látta, a tengert meg tálnak s ezért ábrázolják őt gömbbel a kezében.” A monda ebben az alakjában töredékes, de Pseudo-Kallisthenesből (II. 41.) kiegészíthető.¹⁰²) Teljes

⁹⁰) Sirat Antar. I. 32., 33. Heller Bernát: Az arab Antar-regény. Budapest. Akadémia. 1918. 184. l.

¹⁰⁰) Grünbaum: Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leyden. 1893. 97. l. Egy arabnyelvű, kiadója naiv hitével Ka'b al-Ahbarnak tulajdonított töredékben is megvan, ahol Iblis csábítja Nimródöt a repülésre. B. Chapira: Légendes bibliques attribuées à Ka'b al-Ahbar. REJ. LXIX. 1919. 86—107., LXX. 1920. 43. (a szöveg).

¹⁰¹) Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. Leipzig, 1876. 395—396. ll.

¹⁰²) Szrulyovics Ernő: Nagy Sándor alakja a Talmudban és Midrasban. BLIT. Évkönyve. 1935. 27—28. ll.

alakjában ismeri azután a későbbi zsidó Sándor-monda; az egyikben a nagy meleg készíti az alélt királyt, hogy fordítsa a lándzsákat lefelé,¹⁰³) a másikban Nagy Sándor szempillái a hidegtől csukódnak le.¹⁰⁴) Egy harmadikban a levegőben repülő király előtt olybá tűnik a világ, mint gyűrű az újj körül.¹⁰⁵)

A zsidó hagyomány tud Nebukadnecar égberepüléséről is. Alapúl Babel büszke uralkodójának a próféta felhozta kérdése szolgált (XIV. 13-14.): „Az égbe megyek fel, Isten csillagai fölé emelem trónomat és ott ülök a találkozás hegyén, észak oldalán. Felhők magasára megyek én, egyenlő leszek a Fenséggel.” Útján azonban isteni szó tartóztatja: Gonosz, gonosznak fia, Nimród-utód! Hetven év az emberélet: földtől az égig 500 év, az ég felhői maguk is 500 év, minden ég között újból 500 évi út. „Bizony csak az alvilágba jutsz, a gödör mélyére.” (Jes. XIV. 15.)¹⁰⁶)

Az agáda Ábrahám harcos ellenfeléről, Seméver királyról (Gen. XIV. 2.) is ismerhetett ily mondat, mert nevét שֵׁמֶרֶם-re bontja fel: szárnyat öltött, hogy Isten ellen támadjon repülve.¹⁰⁷)

De korábbi időkig is visszavezethető a képzet. Már teljes, kialakult formájában találjuk az Achikar-regényben. Pharaó, Egyiptom királya követeli Sancheribtől, Assyria királyától, hogy küldjön neki bölcslet, ki várat építsen ég és föld között ezer láb magasságban. A kérés teljesedése esetében Egyiptom három évi adóját küldi neki ajándékkul, ellenkező esetben Sancherib köteles három évi adóját Egyiptomnak beszolgáltatni. Achikar tanácsa megoldja a problémát. Vadászokkal két fiatal sást fogat, kétezer rőf hosszú kötelet készített, meg ládát a sasok részére. Azután magához vesz két gyermeket: Ubailt és Tabusalemet, ráülteti őket a sasokra, a madarak lábaira köti a kötelet s a gyermekek a magasból kiáltják le: „Adjatok agyagot, maltert, téglát és cserepet az építéshez.”¹⁰⁸) A görög változat négy sasról tud, amely Bruno Meissner szerint valószínűleg az ősi forma.

¹⁰³) Gaster: An old hebrew Romance of Alexander. Studies and Texts. II. London, 1925—1928. 824., 861—862. ll.

¹⁰⁴) Gaster: The Exempla of the Rabbis. London—Leipzig, 1924. p. 52. nr. 5.

¹⁰⁵) Eisenstein, Ozar Midrashim. New-York, 1915. II. 463b. (עשרת מלני).

¹⁰⁶) Peszachim 94 ab., Chagiga 13a.

¹⁰⁷) Tanchuma Lech Lecha. 8.

¹⁰⁸) Achikar syr változatában: Conybeare, Harris, Lewis: The Story

A legrégibb nyomok mégis Babyloniába vezetnek. Az ó-babyloni ékiratos táblák megőrizte Etana-legenda hősét sas szárnyain az égbe viteti, ahonnan a föld liszteslepénynek, a ten-ger körötte — a legjobb szöveg szerint — mint kenyérkosár tűnik elő.¹⁰⁹⁾

Ezt a legenda-typust kapcsolja tehát a későbbi hagyomány Nimród személyéhez,¹¹⁰⁾ akiről Victor Hugo még azt is tudja, hogy repülő szekrényét Noé bárkájának roncsaiból ké-szítettette el. (La fin de Satan. Nemrod.)¹¹¹⁾

Nimród a torony építője. Nimród égostromló merészsége más útát is talál: ez sokszor ugyan repülésével szervesen ösz-szefügg. Tornyt épít, amelyen az égbe akar jutni és ez az építkezése jelenti egyszersmind istentelenségének tetőfokát. Támpontot a hagyománynak arra, hogy Nimródban lássa a torony építőt, az adhatott, hogy Babel és Sinear neve Nim-ródnál (Gen. X. 10.) és a toronymál (XI. 2., 4.) hasonlóan for-dúl elő.

R. Simon magyarázatával a Gen. XI. 6. הן szava is Nimródra mutat, aki e lázadás irányítója volt.¹¹²⁾ Ő taná-csolja a város és torony építését, amelyben megvetheti majd világbirodalma alapját.¹¹³⁾

of Ahikar. 2. ed. Cambridge, 1913.; Löwinger Sámuel: Achikar. M. Zs. Sz. XLVII. 1930. 149—150. ll.

¹⁰⁹⁾ Etanas Himmelfahrt (E és F szöveg). Hugo Gressmann: Alt-orientalische Texte zum Alten Testament. Berlin und Leipzig, 1926. 235—240.

¹¹⁰⁾ A legenda leggazdagabb feldolgozása: B. Heller, Die Be-deutung des arabischen Antar-Romans für die vergleichende Littera-turkunde. Leipzig, 1931. 16—21. ll. Irodalmához újabb kiegészítésül: Löw Immánuel, A gépmadár. Hetven beszéd. Szeged, 1928. 63—64. ll.; Heller: Encyclopaedia Judaica. I. 396.; U. a.: Namrud. Enz. d. Islam. s. v.; Si-dersky: Les origines des légendes musulmanes. Paris, 1933. 39—41. ll. Sidersky megállapítása: „Elle est assurément d'origine juive” — természe-tesen nem fogadható el.— Thompson: Motif-Index. I. FFC. XXXIX. 106. p. 355. B. 552. Man carried by bird, p. 356. B. 552. 1. Alexander carried by two birds.

¹¹¹⁾ A bárka roncsairól való egyéb adatokra Löwy: A vízőzőn Kelet irodalmában. Bp. 1936. 39. l.

¹¹²⁾ BR. XXIII. 7. קוּפַּח עַל רִאשׁוֹ שֶׁל נִמְרוֹד וְהָ הָמִידִין. L. még XXVI. 4., XLI. 4.; Bacher, Ag. d. pal. Am. II. 467. l. 1. j.

¹¹³⁾ Chullin 89a.; Josephus: Antiquitates. I. 4. 2.; Asatir. IV. 32.: The Asatir. ed. Gaster. London, 1927. 18. l.; The Chron. of Jerahmeel. XXXI. 20. p. 69. További irodalom: Rappaport, Agada und Exegese bei Flavius Josephus. Wien, 1930. p. 98., 70. és 72. jegyzet.

Már Berossus is feljegyzí, hogy Nimród tornyt épít, amely hegyek magasságáig és nagyságáig ér.¹¹⁴⁾

Az iszlám legendájában szintén Nimród a torony építője. Ibn al-Athir (ed. Bulak. p. 81. skk.), Eadawi, Elpherar (XVI. Szúra. 28. v.-hez.) a király égi repülése folytatásául veszik to-ronyépítését, amely újabb kísérlete volt, hogy elérje az eget s megtámadhassa ott Ábrahám Istenét.¹¹⁵⁾ Az arabok Babyloniá-ban máig egy hatalmas templom maradványait, amelyet a Bá-bel tornyával azonosítottak sokáig, Birs Nimrudnak hívnak.¹¹⁶⁾ A syr-keresztény irodalom ugyancsak Nimródban látja a to-rony építőt.¹¹⁷⁾ Ezt tanítják a latinnyelvű magyar króni-kák is.¹¹⁸⁾

Nimród halála. Még halálát is kapcsolatba hozzák a Bá-bel tornyával. Nimród haláláról általában sokféle értesítés járja. Az egyik változat azt tartja, hogy Ádám Istentől kapott s jogtalan úton Nimródhoz jutott fénylő ruhái, amelyekben győzhetetlenségének titka rejtett, felkeltették Ézsau irigységét s megöli őt, hogy ruháit megszerezhesse.¹¹⁹⁾ Más verzió szerint Isten legkisebb teremtménye, egy szűnyog bánik el vele, orrán át koponyájába jut s a 400 éven át uralkodó királyt újabb 400 évig kínozza halálra.¹²⁰⁾ hasonlóan tehát Titus bűnhódé-séhez, arab-perzsa hagyományokban a Nebukadnecáréhoz, — a motívum megvan a hét alvók legendájában is.¹²¹⁾ Sőt idegen-mythosok visszhangjaként az is talált szöszólóra, hogy Nim-ródot égből lehulló tüzesóva égeti porrá s ezért kapja a Zo-

¹¹⁴⁾ Berossi Sacerdotis ... libri quinque. Wittenberg, 1612. Lib. IV. p. 28.

¹¹⁵⁾ Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. 1845. p. 77.; Gei-ger: Was hat Mohammed. 2. ed. p. 116, 203. ll.; Herzfeld: Babil. Enz. d. Islam s. v.; Heller: Namrud. U. o. s. v.

¹¹⁶⁾ Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 145. l. A Birs Nim-rudról (amely egyenlő lenne Borsippa-val?) l. Aus einem Schreiben des Dr. Julius Oppert ... ZDMG. VII. 1853. 406—407. ll.

¹¹⁷⁾ The Book of the Bee. ed. Budge. Oxford, 1886. p. 37.

¹¹⁸⁾ Krausz Sámuel, Ethnographia. IX. 1898. 22—27., 109—118. ll.

¹¹⁹⁾ PRE. XXIV., Zohar. I. ed. Cohen. Jerusalem. 240a. — L. még Eisenstein, Ozar Midrashim. II. 461b.

¹²⁰⁾ Található a perzsa Sáhín (XIV. sz.) Genesiskönyvében is. (57—59.) Bacher: Két zsidó-perzsa költő. I. Budapest, 1907. 103—104. ll. A párhuzamok 30—40 napról szólnak. l. Sidersky: Les origines des légendes musulmanes. Paris, 1933. 41—42. ll.

¹²¹⁾ B. Heller, REJ. XLIX. 1904. 212. l., Aptowitz, MGWJ. LXV. 1921. 177—179. ll. E legendát küjön tanulmány tárgyává tette Israel Lévi: La mort de Titus. REJ. XV. 1887. 62—69. ll.

roaster nevet,¹²²) amelyhez hasonlót a Targ. Jerus. (Gen. XI. 28.) Háránról tud. De nem hiányzik az a nézet sem, hogy Nimródót az összedült torony temeti maga alá s a romok alatt kell várnia a feltámadást.¹²³)

Még halála után sem lehet nyugodalmas pihenése. Dante a Pokol utolsóelőtti köre legalján, a kútban helyezte el a bűnös gigászokkal egy társaságban:

„Nimród! Az ő hibája,

hogy a föld nem maradt meg egy nyelv mellett!”¹²⁴)

Cáfoló hagyományok. Nimródót bűnösnek, lázadónak és a torony építőjének feltüntető adatokkal szemben találkoznak gyéren olyanok is, amelyek őt jámbor hívőnek hirdetik. Bizonyosan az keltezte a hitet, hogy a Szentírás egyszer úgy szól róla, hogy (Gen. X., 9.) „hős vadász volt Isten előtt”, amely semmi kárhoztatást nem árul el, sőt épen az ellenkezőjét jelentheti. Targum Jer. I. szerint Nimród Assyriába vándorolt, mert nem akart résztvenni a lázadók bűnös tervében s így elvesztett négy városát Isten más négygel pótolta meg.¹²⁵)

Az Ephraem Syrusnál megőrzött két értesítés egyike is azt tartja, hogy Nimród jámbor hős volt, aki Istenéért a toronyépítő nemzedékek harcra szállt.¹²⁶)

S ennek a hagyománynak hatása alatt alakul akként a későbbi Nimród-agáda, hogy Ábrahám tűzhalálból való menekülte után a bűnös király istenhívő lesz,¹²⁷) megtér és halála után a csillagok közé kerül.¹²⁸)

A torony építői, épülése okai.

Építői. Nimródon kívül a hagyomány más chamitát is megjelöl a torony építőjéül. Előkerülnek Put, Micrajim, Kanaán és

¹²²) Fabricius: Codex Pseudepigr. I. 299., Grünbaum: Ges. Aufs. 92. l.

¹²³) Weil: Biblische Legenden. 79—80. II. A torony itt bizonyára a Babel tornyát jelenti.

¹²⁴) A pokol. XXXI. 77—78. sorok. Ford. Babits Mihály. Révai kiadás. 250. l.

¹²⁵) Ad. Gen. X. 11. **ללא בעא למהוי בעיצת דרא דפלונתא** BR. XXXVII. 4.; A Midras Agáda ugyanezt Asurról tudja (ed. Buber. I. 23—24.).

¹²⁶) Ginzberg: Die Hagadda bei den Kirchenvätern. Berlin, 1900.

89. l. A Széfer Haggasar is kétféle hagyományt őriz.

¹²⁷) **מעשה אברהם** Jellinek: Bet ha-Midrasch. I. 34.

¹²⁸) Maimóni, More. I. 2. ed. Wilna. p. 14b, mint lehetetlent tünteti

Kus nevei, ez utolsót ugyan a midrás Nimróddal egy névnek veszi.¹²⁹)

Az iráni mondában Kaj Káwús a Babel építője.¹³⁰)

Épülésének oka: félelem egy újabb vízözöntől. Még ott kísértett az emberek között a világot megsemmisítő vízözön félelme, elejét akarták venni hát egy újabb vízözönnek.¹³¹) Kiszámították, hogy 1656 év múltán az ég meginog, vízözön szakad rájuk, a torony majd védelmül fog nekik szolgálni ellene.¹³²) A torony oly magas lesz, hogy a víz nem érhet fel hozzájuk,¹³³) nehogy úgy bánthasson Isten el velük, mint egykor őseikkel.¹³⁴)

Ezzel függ össze kétségtelenül a midrás-irodalom következő kitétele is (Midras Haggadol. I. 184., PRE. XXIV.) : „menjünk az égbe — szól Nimród —, hiszen Istennek nincs hatalma felettünk csak a vízen” (**נעלה לשמים שאין כח של הקב"ה**), oly fordulat ez, amelyre a vízözön nyújthatott legtöbb ösztönzést s amely általa érthető legjobban: motívum, amely a Titus-legenda alakulására is hatással volt (Gittin. 56b.). Aminthogy ezen a helyen csak érintenem lehet, ami bővebb kifejtésre szorúl, a talmud fent megjelölt helye egész Titus-mondája nem önálló jellegű, hanem a Nimród-monda motívumainak ismétlődése. Elemeinek mindegyike feltalálható, többnyire idegen forrásokban, már Nimródnál: nyíl, amelyet külföldi Isten felé, kérdése, amellyel Istent vízről a szárazra hívja, a szavak, amelyekkel az égi hatalom feddi, szűnyög okozta halála — olyan egyezések, amelyek a véletlenel nem magyarázhatók.

Félelmük más, örült képzelődésre is ragadja őket: fejszékét akarnak fogni, hogy a toronyról az eget meghasítsák, hogy a víz belőle végleg kifolyék s így a vízözön nemzedékét ért veszedelemnek fenyegető árnya felőlük mindörökké elmúl.¹³⁵) A vízözön feltüntetése a toronyépítés okául — amely

el: **והושם כוכב בשמים?** Chronicon paschale. 36., Aptowitzer, MGWJ. LXV. 1921. 182. l. 1. j. (Orion lesz belőle, arabul Gabar!)

¹²⁹) BR. XXXVIII. 8., Tan. Buber. I. 53., Tanchuma Noach. 18.

¹³⁰) Herzfeld: Babil. E. d. Islam. I. 570.

¹³¹) PRE. XI. következő kitétele: **שהיו כל הבריות יראים ממי המבול**; csak ekként, a toronyépítésre magyarázva érthető.

¹³²) Midras Agáda I. ed. Buber p. 24.; Széfer Olám rabba 81.

¹³³) Josephus: Antiq. I. 4. 2. §. 114. ed. Niese. I. p. 27.

¹³⁴) Tan. Buber I. 100.

¹³⁵) Szanhedrin. 109a., Tanchuma. Noach. 18., **אנדה אנדה** ed. Horowitz, Berlin, 1881. p. 46., Jellinek: Bet ha-Midrasch. III. 46., The Chronicle of Jerahmeel. XXX. 6. p. 64. R. Sila iskolájától eredő e nézetet

zsidó hagyománynak látszik — megvan a syr-keresztény Méh-könyvében is.¹³⁶⁾

A három párt. A monda legáltalánosabban három párt-ról beszél, amely megkülönböztethető volt az építők között: az első csoport az égbe akart menni, hogy ott megtelepedjék, a második bálványait akarta a mennyekben elhelyezni, a harmadik harcot akart az éggel kezdeni.¹³⁷⁾ A három párt néhol kettőre csökken, a bálványimádók és az éggel harcolókra,¹³⁸⁾ hogy később a harmadik párt terve bontakozzék ki legteljesebben: az eget akarták darabokra hasogatni, hogy Istennel harcba szálljanak s letaszítsák lakhelyéről,¹³⁹⁾ míg végül e nézet az előbbi kettőt teljesen elhomályosítva sokszor egyedül marad meg a toronyépítés okául.¹⁴⁰⁾

Hiwi al-Balchi tehát a midrás álláspontját képviseli, midőn a toronyépítést az ég elleni harcnak veszi: להלחם בנו ¹⁴¹⁾ מרל, ahol több helyével egyetemben forrásul Poznanski-val mindenkép az agádát kell tekintenünk.¹⁴²⁾

Épülésének oka: a titánok lázadása. Ez utolsó állomás már nincs messzi attól, hogy a torony egyenesen a titánok-gigászok lázadásaként tűnjék elénk. A képzet fejlődését nyomon követhetjük. Alakulására itt is Nimród szerepe gyakorolt befolyást.

A Szentírás Nimródot נביר jelzővel jelöli (Gen. X. 8-9), a szót már a LXX. e helyen, meg másutt is óriásnak fogja fel: Gen. VI. 4: γίγας; X. 8.: οὗτος ἰσχυρὸς εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς;

Palesztinában mosollyal fogadták: Ha ez lett volna céljuk, akkor hegyen s nem völgyben építkeztek volna: מחנו עלה במערכה איך ליבנה אחד כנורא (Szanh. 109a.)

¹³⁶⁾ The Book of the Bee. p. 41. A hagyomány nagyon szegényesen: M. Honnorat, La tour de Babel. Paris, 1936. p. 27.

¹³⁷⁾ Szanh. 109a, Tanch. Noach. 18., Midras Haggadol. I. 184.

¹³⁸⁾ Tan. Buber. I. 99—100.

¹³⁹⁾ ... ונחתוך השמים ושמי השמים החיכות החיכות ונעשה מלחמה עם ... Jellinek, Bet ha-Midrash. III. 46—47. A Széfer Hajjasarban e cél két párt programját jelenti. ed. Goldschmidt. Berlin. 1923. p. 29.

¹⁴⁰⁾ The Chron. of Jerahmeel. XXX. 6. p. 64. Dschelal Eddin a XVI. Szúra 28. v.-hez: Nimród a toronyról égbe akart jutni, hogy lakói ellen háborút indítson. Geiger: Was hat Mohammed. 2. ed. p. 116.

¹⁴¹⁾ Davidson: Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi. §. 31. New-York, 1915. p. 54.

¹⁴²⁾ תשובה ר' סעדיה גאון p. 13. skk., más nézetén Hahn István. M. Zs. Sz. LIII. 1936. 62. l.

X. 9.: נביר = γίγας¹⁴³⁾. De az utóbbi két helyen már a LXX. fordítása is midrási hagyományokban gyökerezik, amely — mint láttuk — a נביר nevet lázadónak magyarázza. Philo (Quaestiones. II. 81.)¹⁴⁴⁾ is úgy beszél Nimródról: „Erat gigas contra Deum” — a sammaritán hagyomány pedig a נביר-t általában óriás értelmében használja.¹⁴⁵⁾ A נביר-nak „titán” jelentésére is egyszerű a magyarázat. Szentírásunknak a bukott angyalokra vonatkoztatott homályos elbeszélése (VI. 4.) egy mondatban ugyanegy értelemben veszi a נבירים-t a נפילים-mel, viszont az utóbbiban már a szóban magában érezhető a bukott angyalok: titánok képzete.

Igy volt lehetséges, hogy igen korán támadt már a hit, amelynek Julianus Apostata csak hirdetője volt, hogy a Szentírás Babel-elbeszélése a görög titán-mythosból való kölcsönvétel.

A görög mythológiában (Homerós: Odysseia. XI. 311—320.) ugyanis Aloeus óriási fiai: Otos és Ephialtes az Olympos lakóit háborúval fenyegetik meg. Az Olympos fölé az Ossat és az Ossara a Peliont akarják rakni, hogy így jussanak az égbe, de Apollon megöli őket.¹⁴⁶⁾

„Hosszú kilenc öl volt tetemök s ugyanannyi könyökni

Vastagságú, kilenc évet mikor értek a sarjak

Még az Olympos is meg érték ők fenyegetni,

Hogy véres csatazajt zúdítanak az Istenek ellen.

Ossa-hegyét vágytak rávetni az ormos Olympra

S Ossa fölé Péliont, hogy az égre hatoljanak onnan.”

Ford. Kemenes (Kempf) József.

A Szentírás azután — szerintük — a hegyek helyébe tornyot tett, hogy rajta érjenek fel az egekbe. Ezt a lefogást Philo elveti,¹⁴⁷⁾ a Sibyllának általános vélekedéssel legrégibb, zsidó kezektől való egy részletében (III. 98—110.) azonban a Babel tornya építői, kik a „csillagos égbe” akartak menni, kapcsolatban állanak a titánokkal: Kronossal, Titánnal és Ja-

¹⁴³⁾ Septuaginta. ed. Rahlf. Stuttgart, 1935. I. 8., 13. II.

¹⁴⁴⁾ L. még: De gigantibus §. 66.

¹⁴⁵⁾ Gaster: The Asatir. London, 1927. p. 234.

¹⁴⁶⁾ Trencsényi-Waldapfel Imre: Görög-római Mythologia. Budapest, 1936. 33. l.

¹⁴⁷⁾ De confusione linguarum. §. 3—5. Die Werke Philos von Alexandria. Hrsg. von Heinemann. V. 1929. 102—103. II.

petossal.¹⁴⁸⁾ A hit valószínűleg a hellenista irodalomban támadt, ahol Bábel tornya általánosan a titánok építményeként szerepel, s ahonnan a Sihylla oráculuma is vehette. Különösen figyelemreméltó számunkra itt Pseudo-Eupolemos két töredéke. Mindkét töredéket Alexander Polyhistor őrizte meg s Freudenthal bebizonyította róluk, hogy írójuk i. e. 200 körül élt. Mindkettő a torony építését a titánokra vezeti vissza, mindkettőben Ábrahám kapcsolatba kerül a titánokkal s a toronyépítéssel.

Az első töredék előadja, hogy az óriások a vízőzónából menekedetten megépítik Babylont és a sokat emlegetett tornyot (τὸν ἱστορούμενον πύργον), s miután Isten rommá döntötte, az óriások szétszóródnak az egész földön. Még inkább szembe-tűnök a pogány elemek a második töredékben. A titánok Babyloniában laktak, de istentelenségükért az égiek vízőzónával semmisítik meg őket, s Belos, ki egyedül menekült a halálból, Babyloniában megtelepedve tornyot épít, amely róla kapja nevét. Zsidó-görög hagyomány vegyül itt el a babyloniaiával. A zsidó hagyományt a LXX. közvetíti, melyben — mint látuk — Nimród már gigasként szerepel, a babyloni mondából való Belos alakja, a legrégibb királyé s óriásé, aki Babylont s a Bél-templomot építi. Bél minden bizonnyal azonos Nimróddal.¹⁴⁹⁾

Artapanus, Egyiptomban élt zsidó író is (i. e. 80–40.) bibliai történetében a Bábel-torony építését a titánok lázadásának fogja fel. Eupolemossal csaknem szószerint egyezik, forrásuk kétségtelenül közös volt. „Névtelen iratokban azt találjuk, hogy Ábrahámot kapcsolatba hozzák az óriásokkal; ezek Babyloniában éltek, de istentelenségük miatt az égiek elpusztították őket. Egyik közülük, Bél, megmenekült a halálból s Babylonba vándorolt, ott egy tornyot épített és abban lakott; építőjéről azután Bel Belonnak nevezték.”¹⁵⁰⁾

Alexander Polyhistor (Eusebius, Chron. ed. Schoene. I. 23.) hasonlóan a toronyépítést Prometheus harcának tartja Kronos ellen,¹⁵¹⁾ Chorenei Mózes, örmény történetíró (i. u. V. sz.) az erős testalkatú, szörnyű magasságú óriások lázadásának.¹⁵²⁾

E monda nyomát kell gyanítanunk a mohammedán ha-

¹⁴⁸⁾ Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 187.

¹⁴⁹⁾ I. Freudenthal: Hellenistische Studien. I. Breslau, 1874. 82–92., 92–93., 94. II.

¹⁵⁰⁾ Artapanus I. Abraham. 4–6. Riessler: Altjüdisches Schrifttum. Augsburg, 1928. 186. I.

¹⁵¹⁾ Jeremias, ATAÖ. 4. Aufl. Leipzig, 1930. 192. I.

¹⁵²⁾ További adatok: Gaster, The Asatir. London, 1927. 12–21. II.

gyományok következő adataiban: A bukott angyalok Hárút és Márút Bábelben telepednek le, ott bűnhődnek.¹⁵³⁾ Ez nyilvánvalóan az Eupolemos-féle hagyományok bevezetésével teljesen megegyezik,¹⁵⁴⁾ ilyen töredékes alakban megvan azonban zsidó forrásban is Shemhazai- és Azaelről.¹⁵⁵⁾

Még a IX. században, Hiwi al-Balchi korában is élt a fel-fogás, hogy a bukott angyalok (שרים נפילים) építették a tornyot s Isten félelemből vetett ellene akadályt: szétszórta őket a föld színén.¹⁵⁶⁾

Az építésnek más okai. A toronyépítés indítóiul azonban más okok is szerepelnek. A legrégibbek egyike, hogy a tornyot bálványimádó hajlam kezdeményezte.¹⁵⁷⁾ Tetejére bálványt akartak helyezni, kezébe kardot, hogy harcoljon érettlük Istennel.¹⁵⁸⁾ Mythologiai csirát rejtő kép, amelyet az építés egy más oka mutat: az égboltozat beszakadásától félnek s északról, keletről, nyugatról és délről meg akarták támasztani: Bábel tornya a keleti támasztékot szolgálta volna.¹⁵⁹⁾ Késői midrás szerint világalumom vágya ösztönözte őket erre,¹⁶⁰⁾ míg Ábrahám Ibn Ezra két okot is tud: utódjainak akarták megmutatni vele képességeiket, másrészt a hatalmas toronyval elejét tudták volna venni szétszóródásuknak, mert beláthatatlan területen a torony számukra utat mutató lehetett volna.¹⁶¹⁾

¹⁵³⁾ Heller Bernát: A Barszisa-legenda változatai és eredete. Keleti tanulmányok. Budapest, 1910. 221., 224. II.

¹⁵⁴⁾ Leo Jung: Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. J. Q. R., N. S., XVI. 1925/1926. p. 308. A nagy értekezésből a Bábel-mondára való minden vonatkozás hiányzik.

¹⁵⁵⁾ Targum Jerus. ad. Gen. VI. 4. שמוחזי ועומאל הנון נפילין מן שמיא.

זהו בארעה כוונת האינון.

¹⁵⁶⁾ Davidson: Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi. §. 32–33. New-York, 1915. p. 54–57.

¹⁵⁷⁾ Szanhedrin 109a: כולם לשם עיני נחמיה. Mechilta Mispatim XX. Mechilta d'Rabbi Ismael. ed. Horowitz-Rabin. Fr. a./M., 1931. 332.; BR. XXXVIII. 8.; Tanchuma Buber. I. 55.; A Gen. XI. 4: ונעשה לנו שם; exegézise: אין שם אלא עבודה זרה.

¹⁵⁸⁾ Targum Jerus. 2. ad. Gen. XI. 4.; BR. XXXVIII. 6.; Tanch. Buber I. 55.

¹⁵⁹⁾ BR. XXXVIII. 1., 6.; Tanch. Buber. I. 53.: באו ונעשה לנו פרינסין. I. Levy, Wörterbuch. IV. 121. s. v. פרינס.

¹⁶⁰⁾ Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. Berlin, 1923. p. 28.

¹⁶¹⁾ Hosszabb kommentárja Gen. XI. 6-hoz. Friedlaender: Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra. London, 1877. Héber rész: 58–59. II.

Az utóbbi magyarázatot adja Ps. Philo is¹⁶²⁾ s érdekes megfigyelni: Hammurabi kódexében Eanna templomtornya épülése is ezt a célt szolgálta.¹⁶³⁾

Szórványosan olyan okok is szerepelnek, mint egy várható tűzözön (שם של שם) előli félelem, melyet a kabbalisztikus Jalkut Reubeni (Amsterdam, 1700. 32b.) idéz,¹⁶⁴⁾ vagy: Nimród-tól való rettegés és kényszer, mint egy sammaritán forrás tartja.¹⁶⁵⁾ A Görög Baruchapokalypsisben úgy olvasuk: fúró szerszámot ragadtak az építők, hogy kifúrják az eget, azt akarták megtudni csupán, vajjon az ég agyagból van-e, ércből-e, vagy vasból!¹⁶⁶⁾ Apáczai Cseri János De studio sapientiae c. beszédében találom, hogy Bél csillagvizsgálónak építette a tornyot. Hogy honnan való e hagyomány, nem tudom.¹⁶⁷⁾

Az építkezés.

Időtartama. 600.000 ember ernyedetlen munkája építi a tornyot a megvalósulás felé,¹⁶⁸⁾ amely 43 esztendeig tartott.¹⁶⁹⁾ Ez idő alatt — a midrás magyarázatával, amely a Szentírás szövegét (XI. 8.) már a mai alakjában látta — a tornyot felépítették, de nem a várost.¹⁷⁰⁾ Az Isten sikerre vitte művüket, hogy később mosolyoghasson tragikus bukásukon. Mert ha nem építhették volna fel, úgy okoskodhattak volna: bizony csak készült volna el, az égbe mentünk volna harcba szállni az Istennel. Isten tehát hagyta a munka befejezését,

¹⁶²⁾ VI. 1. Riessler: Altj. Schrifttum. 743., VII. 1. u. o. 747.

¹⁶³⁾ Jeremias, ATAO. 4. Aufl. 182.

¹⁶⁴⁾ A tűzözön hagyománya babyloni eredetű. Nyomai szórványosan bukkannak csak fel a zsidó irodalomban. A tárgynak Ginzberg szentelt külön tanulmányt, az anyagot azonban nem adja teljességében: שם של 1912. p. 11—12., 18. (Különlenyomat a Hagoren VIII. évf.-ból.) L. továbbá: Rappaport, Agada und Exegese bei Flavius Josephus. Wien, 1930. 90—93. II.

¹⁶⁵⁾ Pitron az Asatirhoz. The Asatir. ed. Gaster. London, 1927. p. 13.

¹⁶⁶⁾ III. fejezet. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 450.

¹⁶⁷⁾ Apáczai Cseri János paedagogiai munkái. Kiadta: Hegedűs István. Budapest, 1899. 81—82. II.

¹⁶⁸⁾ Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. Berlin, 1923. p. 29.

¹⁶⁹⁾ Jubileumok könyve. X. 21. Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen. II. 59.

¹⁷⁰⁾ BR. XXXVIII. 8., Bacher: Ag. d. pal. Am. III. 251.

hogy bemutassa tehetetlenségüket.¹⁷¹⁾

Magassága. A hagyományok eltérőek. Egyesek meglegszenek általános utalásokkal, mások viszont pontos adatokat adnak meg. Josephus azt írja: olyan széles volt az építmény, hogy magassága nem is igen tűnhetett szembe.¹⁷²⁾ Más meghatározás: tetejéről oly kicsinyeknek látszottak a datolyafák, mint a sáskák.¹⁷³⁾ Kapunk azonban megközelítőbb mértéket is: egy évbe tellett feljutni a tetejére.¹⁷⁴⁾ Pontos adatokkal is szolgál némely forrás: a Jubileumok könyve szerint kerekén 5433 öl magasságot ért el a torony (X. 21. Kautzsch: II. 59.), a Görög Baruchapokalypsisben csak 363-t (III. Kautzsch: II. 450.), míg kései midrás 70 mérföldben határozza meg magasságát.¹⁷⁵⁾

Keleti oldalán is, meg a nyugatin is 70 lépcső vezetett fel.¹⁷⁶⁾ Isten angyala mindegyikének megfelelően egy-egy.¹⁷⁷⁾ A keleti oldalon vitték fel a téglákat az építéshez, a nyugati oldal a lejárát céljára szolgált.¹⁷⁸⁾

Epizódok az építés alatt: A bölcsesség könyveinek előkerülte. Az építkezés közben Sinear falaiból előkerültek a vízözön előtti nemzedék „bölcsesség-könyvei”, amelyeket megkímélt a vízözön s ezekből nyernek most további felvilágosítást tervük befejezésére.¹⁷⁹⁾ Berossus is említi, hogy ezeket

¹⁷¹⁾ Tanch. Buber. I. 55. Salamon Ibn Parchon: Machberet. ed. Stern. p. 10. s. v. שם I. Bacher, ZAW. XI. 1891. 75. I.

¹⁷²⁾ Antiq. I. 4. 3.

¹⁷³⁾ BR. XXXVIII. 8. Párhuzamok: Theodornál. p. 358. Tanchuma. ed. Buber. I. 54. שם של ירוש: Jericho pálmái is csak sáskáknak látszottak volna., Tanch. Noach. 18. Ezt s a talmud-midrás a toronyra vonatkozó egyéb adatát nem mondainak, hanem a talmud kora emberei egyéni tapasztalatának felfogni — mint J. Guttmann teszi — képtelenség. L. E. J. III. 856.

¹⁷⁴⁾ Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 29. Ginzberg számításával egy évi út Pesachim 94a adatai alapján 10.950 mérföldet jelent. Legends of the Jews. 202. 88. j.

¹⁷⁵⁾ PRE. XXIV.

¹⁷⁶⁾ Chron. of Jerahmeel. XXX. 7. p. 65.

¹⁷⁷⁾ Jalkut Reubeni. Amsterdam, 1700. 32b., שם של אגדה ed. Horowitz. Berlin, 1881. 46. szerint minden oldaláról 70—70 lépcsőn lehetett feljutni reá.

¹⁷⁸⁾ PRE. XXIV., Midras Haggadol. I. 184.

¹⁷⁹⁾ Zohar. I. ed. Cohen. Jerusalem, 1926. 135b: שם של אשכנזי תמן . . .

a könyveket a vízözön után Xisuthros megtalálja Sipparanál (Babylon).¹⁷⁸⁾

Epizódok az építés alatt: Téglák és emberek értékelése. Minden építő a maga készítette téglára ráírja nevét — így értelmezte a monda, így veszi szösz szerint a Szentírás szavát (XI. 4.): „Szerezzünk magunknak nevet.”¹⁷⁹⁾

S a munka gyors iramban halad. Egy téglá helyett mindjárt kettő formálódott a munkás kezében, a vakolat meg négyszeresét adta.¹⁸⁰⁾ És mégis óriási értéke volt minden téglának az építők szemében, az emberéletnél is nagyobb. Ha ember zuhant le az építményről, szövé sem tették, ha azonban téglá esett le, siratták keservesen, mert évbe tellett helyrehozatala.¹⁸¹⁾

Epizódok az építés alatt: A viselős asszony esete. Olyan töretlen akaraterő és munkaláz élt bennük tervük véghezvitelére, hogy a szülönőnek sem engedték meg munkája félbeszakítását. Téglavetés közben adott életet gyermekének s teste köré vászonba csavarva azt, ment, hogy téglákat mintázzon tovább.¹⁸²⁾

Epizódok az építés alatt: A világitólámpás. Sammaritán hagyomány, hogy a torony tetejére egy hatalmas világitólámpást helyeztek el, fénye látható volt a világ négy tájáról. És különösképen שֶׁם-nek nevezték el (a világitót), ekként

¹⁷⁸⁾ Ginzberg: Legends of the Jews. V. p. 203. 88. j. A Jubileumok könyvében (XLVIII. 3.) az óriások asztronómiai feljegyzéseiket írják kőtáblákra, s a vízözön elmúltával Kénon, Arpachsad fia találja meg azokat s belőlük szerzi ismereteit. E monda távolabbi kapcsolatairól Ginzberg: *מבני שֶׁם* 1912. 8—9., 11. II.

¹⁷⁹⁾ Ps. Philo. VI. 2—3. Riessler: Altj. Schrifttum. 743—744.; Chronicles of Jerahmeel. ed. Gaster. XXIX. 2. p. 61.

¹⁸⁰⁾ BR. XXXVIII. 8. A Gen. XI. 3. kettős kifejezéseinek exegézise. Bacher: Ag. d. pal. Am. III. 234. 1. j.

¹⁸¹⁾ Midras Haggadol. I. 184. דָּם הָיָה לְבִנְיָנוּ נִפְלֵת הָיוּ בִּנְיָנוּ וְאִמֵּיהֶם אֲנִי לֵנוּ אִמֵּיהֶם אֲחֵרָה חֲתָנָה אֲנִי לֵנוּ אִמֵּיהֶם אֲחֵרָה חֲתָנָה L. még: PRE. XXIV. אֲנִי לֵנוּ אִמֵּיהֶם אֲחֵרָה חֲתָנָה ed. Horowitz. Berlin, 1881. 46.; Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 29.; The Chron. of Jerahmeel. XXX. 7. p. 65.

¹⁸²⁾ Görög Baruchapokalypsis. III. Kautzsch: Apokryphen. II. 450. Itt az építőáldozat egy elhomályosodott nyomát kell sejtenuünk. Egészen hasonló két képet rajzol szinte költői emelkedettségű előadásban a Targum Jer. (Ex. XXIV. 10.) és a Pirke R. Eliezer (XLVIII.) a vajdudó, téglavető asszonyról, kinek magzatja az építőanyagba hull. A javveszélés az égbe jut, Gabriel leszáll, az agyagból téglát formál és felviszi az Isten trónusához. Hogy emlékezés legyen a sok szenvedésről. L. erről Heller, Bauopfer. Enc. Jud. III. 1175.

értelmezvén a Szentírás idézett mondatát: מִיָּהֵם לֵנוּ שֶׁם.¹⁸³⁾

Epizódok az építés alatt: A véráztatta nyílak. Szédítő magasságokból azután nyílakat lőttek az ég felé, amelyeket Isten megtevésztésül véresen hullajtott vissza. S ők ujjongva kiáltottak fel: „Megöltünk mindent, ami csak az égben van!”¹⁸⁴⁾ Ez a motívum legtöbbször az égbe repülés fent megbeszélt mondjához és többnyire Nimród nevéhez kapcsolódik: összekapcsolja az Antar-regény Nimród-legendája, együtt említi Firdausi Kaj Káwus repülésénél, hasonlóan Tabari, aki-nél Gabriel angyal küldi vissza Nimród véráztatta nyílat, s a Weil hozta arab legenda is.¹⁸⁵⁾

Darmesteter úgy hiszi, hogy egy kínai változat a legrégibb. „Wu-y császár (i. e. XII. század) bosszút akar állani az Isteneken: Szakadatlanul ég felé röpíti nyíllait, — a levegőben, hol népe nem láthatta, vérrrel teli hólyagokat állít fel, úgy hogy a nyílak véresen térnek vissza, mintha megsebztek volna az isteneket.”¹⁸⁶⁾

R. Basset számos párhuzamos mondát és mesét gyűjtött e motívum előfordulásáról.¹⁸⁷⁾ Már Herodotosnál (IV. 105.) találhatók, hogy Darius, midőn megtudja, hogy Sardes az iónok éghamvasztották, nyíllait Zeus ellen lövi ki, majd másutt (IV. 94.), hogy a géták nyíllaikat a dörgő ég ellen küldik.

Keleti és európai párhuzamok még említhetők volnának. Egy bolgár mesében pl. az ördög le akarja nyilazni az Istent, a nyíl visszapattan s az ördögöt éri fején.¹⁸⁸⁾

Darmesteter szerint a képzet tehát Kínában keletkezett, s Perzsián át vette útját nyugat felé.

Heller professzor más irányt jelölt meg a kutatás számára: az Achikar-regény felé. A böcs Achikar hálátlan unokaöccsét, Nadant, vétkessel hasonlítja össze, aki köveket dobál az ég felé, de az égig nem érhetnek el azok.¹⁸⁹⁾ Az ör-

¹⁸³⁾ ... וְהָיוּ עָלֵינוּ הַיּוֹבִים ... וְהָיוּ עָלֵינוּ הַיּוֹבִים Asatir. V. 4—5.; The Asatir. ed. Gaster. London, 1927. 21. (szöveg). Gaster שֶׁם-t olvas és ír át fordításában (219., 238.), amely nem ád itt jó értelmet.

¹⁸⁴⁾ Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 29.

¹⁸⁵⁾ G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Fr. a/M., 1845. 78. I.

¹⁸⁶⁾ Darmesteter: La Flèche de Nemrod en Perse et en Chine. Journal Asiatique. VIII. Série. Tome V. Paris, 1885. 220—228.; Heller: Szentírásunk alakjai az iszlám legendájában. IMIT. Évkönyve. 1931. 112. I.

¹⁸⁷⁾ Mille et un Contes. III. Paris, 1926. 527—529.

¹⁸⁸⁾ Dähnhardt: Natursagen. I. 50. I. Itt is toronyépítéssel kapcsolatban esik erről szó.

¹⁸⁹⁾ Löwinger Sámuel: Achikar. M. Zs. Sz. XLVII. 1930. 159. I.

mény és szláv változatban ez a következőképp hangzik: Fiam, hasonló vagy egy csalóhoz, aki nyilat az ég ellen lövi — a nyíl pedig vetőjére hull vissza.¹⁰⁰⁾

Az Achikar legrégebb feljegyzése, V. századból származó aram papyrus is nyílról beszél.¹⁰¹⁾

Tehát már az V. században zsidó talajon vagyunk e motívummal, mindazonáltal az iszlám hagyományaiban örvend a nagyobb népszerűségnek. Belékerült a Góg-Mágog mondájába is. Jádsuds-Mádsuds gögösködnék: a földiekkel végeztek már, most az égnek fognak nekimenni. Lándzsát hajítanak ellene, vagy más változat szerint nyilat, amely véresen hull vissza. Ujjonganak, eltalálták az Istent. De a teremtő rovarokat küld ellenük, vagy madarakat, melyek megsemmisítik őket.¹⁰²⁾

A perzsa Sáhín Genesis-könyvében szintén elmondja, hogy Nimród nyilat vet az ég felé, amely véresen jó vissza, mert Isten úgy intézte, hogy a nyíl egy halat fúrt át. (Isten a „hal” nevű csillagzatnak azt a parancsot adja, hogy célt szolgáltasson Nimród nyilának).^{103a)}

Fáraó is — az iszlám legendájában — a Hámán építette magas toronyról nyilat röpit az ég felé, amely véresen tér vissza.¹⁰³⁾ A fent leszögezett megállapítást, hogy a Korán Fáraót azonosítja Nimróddal, ez az általánosan Nimród személyéhez s most Fáraóhoz kapcsolt motívum csak erősíti.

Bizonyos, hogy idegen talajról került a talmud Titus-legendájába: Titus a szentek szentélye függönyét karddal átszúrja és csoda történik, vér serken ki rajta s ő azt hiszi: megölte az Istent,¹⁰⁴⁾ s az is bizonyos, hogy az iszlám legendájából való a Széfer Hajjasar idézett szövegében.¹⁰⁵⁾

¹⁰⁰⁾ Conybeare, Harris, Lewis: The Story of Ahikar, Cambridge, 1913. 2. ed. 21., 52., 83.

¹⁰¹⁾ Sachau: Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Leipzig, 1911. 169. l. 58. Papyrus. — Minderről: Heller, Die Bedeutung des arabischen Antar-Romans für die vergleichende Litteraturkunde. Leipzig, 1931. 21—23. ll.

¹⁰²⁾ Tabari: Tafsir. XVI. 16., XVII. 64. B. Heller: Gog und Magog im jüdischen Schrifttum. Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut. New-York, 1935. p. 353. (Kiny. p. 4.)

^{103a)} Bacher: Két zsidó-perzsa költő. I. Budapest, 1907. 102. l.

¹⁰³⁾ Grünbaum: Neue Beiträge. 164. l., Aptowitzer: Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen der Menschen. MGWJ. LXV. 1921. 182. l.

¹⁰⁴⁾ Gittin 56b. ... ונטל סיף וגדר את הפיוכת ונעשה נס והיה דם מבעבץ ויוצא.

¹⁰⁵⁾ A motívumra l. még P. Saintyves: Essais de Folklore biblique. Paris, 1922. 167—170. ll.

A büntetés.

A nyelvzavar. Ez azonban már kihívta ellenük a végzetet. Miután Isten hiába várt megtérésükre,¹⁰⁶⁾ hetven angyalához fordult, akik körülvették trónját: Szálljunk le, zavarjuk meg nyelvüket, szórjuk szét őket hetven néppé, hetven nyelvvé, hogy egyik ne értse a másik beszédét.¹⁰⁷⁾

A midrás kifogyhatatlan a nyelvzavar szemléltető bemutatásában: az egyik vizet kért, a másik sarat hozott,¹⁰⁸⁾ a követ kérő pedig sártapasztó lapátot kapott,¹⁰⁹⁾ de a kért és kapott tárgyak felsorolását ezzel még nem merítettük ki.¹⁰⁰⁾

A munkás azután haragjában a kapott kövel, vagy agyaggal halálra dobta társát tévedéséért, és így pusztult el a „fél világ.”¹⁰¹⁾ A Pirke R. Eliezer előadása szerint az emberek tovább is héberül akartak egymással beszélni, s hogy nem tudtak, karddal támadtak egymásra.¹⁰²⁾ „És ez a harc kezdete, amelyben hét harcol a halálért és csak egy az életért.”¹⁰³⁾ — nép-nép ellen és város-város ellen.¹⁰⁴⁾

A syr Méh-könyve szerint a nyelvzavarban is Isten végtelen kegyelme nyilvánult meg: látta az építők hihetetlen kiáldelmét az elemekkel s nagy erőfeszítésüket, szánalmat érzett

¹⁰⁶⁾ A vízőzön nemzedékénél is, Szodománál is, mielőtt a végső pusztulást hozta volna rájuk, várta Isten megtérésüket — de nem tértek meg. Mechilta Sira. V. ed. Horowitz-Rabin. Fr. a./M., 1931. 133—134.

¹⁰⁷⁾ PRE. XXIV.; Midras Haggadol I. 185.; Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 29.; אגרת אהרן ed. Horowitz. Berlin, 1881. p. 46.; The Chronicles of Jerahmeel. XXX. 8. p. 65. Egy sammaritán kommentár (1053-ból) szintén úgy veszi, hogy Isten először angyalait értesíti: A. Neubauer, Chronique sammaritaine..., sur un commentaire sammaritain inconnu. Paris, 1873. 105. l.

¹⁰⁸⁾ BR. XXXVIII. 10.

¹⁰⁹⁾ Jelamdena az Aruchban (Aruch completum. II. 375. s. v. גרף): יהוה נתן את המנף. A מנף = arab magrafatun. Krauss, Additamenta ad librum Aruch completum. 1937. p. 247.

¹⁰⁰⁾ L. még: Széfer Hajjasar ed. Goldschmidt. p. 30—31.; Ps. Philo VII. 5. (Riessler: Altj. Schrifttum. 748.) alapján: The Chron. of Jerahmeel. XXX. 5. p. 64.

¹⁰¹⁾ Midras Haggadol I. 186.; אגרת אהרן ed. Horovitz. Berlin, 1881. 46.

¹⁰²⁾ PRE. XXIV.

¹⁰³⁾ לקיעמה ויהי נסם דקריניה דקרינים למאתיה וא. Asatir. V. 7—8.: The Asatir. ed. Gaster. London, 1927. p. 21. (szöveg). Gaster fordítását veszem itt át.

¹⁰⁴⁾ Jubileumok könyve XI. 2. (Kautzsch: Apokryphen. II. 60.)

irántuk, leszállt s nyelvük tüstént összezavarodott: nem értették egymás szavát. Szétszóródtak a föld színén s akik ugyanazt a nyelvet beszélték, külön-külön város alapítására egyesültek.²⁰⁵⁾

És Peleg tanúja volt a nyelvek különválásának s nagy szomorúsággal szívében, könnyekkel szemében halt meg, mert-hogy napjaiban szakadt részekre a föld.²⁰⁶⁾

A három párt bűnhődése. A három párt mindegyike lázadó mivolta szerint bűnhődött. Akik a tornyot a szétszóródás elől építették, azokat szétszórta Isten a föld színén. Akik bálványait akarták az égben elhelyezni, azoknak nyelvét megzavarta az Isten, az ellene harcot tervelők pedig majmökká változtak, meg gonosz szellemekké, démonokká és éjjeli kísértetekké.²⁰⁷⁾

Jerahmeel krónikája csak arról a büntetésről tud, hogy nyelvük megzavarodott s alakjuk majomná változott, ez utóbbit forrásához, Ps. Philóhoz, már ő maga teszi hozzá a midrás alapján.²⁰⁸⁾ A Koránban a tenger melletti szombatszegő városok bűnhődnek hasonlóan: majmökká változnak lakói.²⁰⁹⁾

Különféle bűnhődések. A Görög Baruchapokalypsisben kétszer is olvashatunk a toronyépítő nemzedék büntetéséről. Baruch az első égben síkságot lát, rajta emberekkel: arcuk, mint a gyermekeké; szarvuk van, mint szarvasoknak; lábuk, mint a kecskéké; esipőjük, mint a bárányoké. S az angyal felvilágosítja őt: ezek az Isten elleni harci torony építői, akiket Isten elűzött lakhelyükről. A második égben embereket lát:

²⁰⁵⁾ The Book of the Bee. ed. Budge. p. 41—42.

²⁰⁶⁾ Schatzhöhle. I. 29—30., II. 124.; The Book of the Bee. p. 42. —

Ez a hagyomány található kifejezésre Szaadja Agronjában is: כִּי יָמִינוּ נִפְלְּהָ הָאָרֶץ שָׁנָה אַחַת לְפָנֵי מוֹתָ Harkavy: Mittheilungen aus Petersburger Handschriften. I. p. 14. (= ZAW. II. 1882. 85—86.)

²⁰⁷⁾ Szanhedrin. 109a.; Bacher: Ag. der pal. Am. III. 586. A három párt háromféle bűnhődése az egyes előadásokban felcserélődhetik: Tan. Noach. 18., Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 31., Midras Haggadol. I. 181. Különösen romlott szerkezetet mutat a Jellinek kiadta (Bet ha-Midrasch. III. 47.) szöveg.

²⁰⁸⁾ Ps. Philo VII. 5. Riessler: Altj. Schrifttum. 748.; The Chron. of Jerahmeel. XXX. 5. p. 64.

²⁰⁹⁾ II. Szúra 163—166: „Qulna lahum kunu qiradatan.” L. Horowitz: Koranische Untersuchungen. Berlin und Leipzig, 1926. p. 25. Milton Elvezett paradicsomában az Isten ellen támadó, bukkott angyalok kigyókká változnak az isteni átok következményeként. — A germán néphit az erdei szellemekben és egyéb szörnyekben a torony bűnhődő építőit látja. Ginzberg: Legends of the Jews. V. 203—204. 88. j.

kutyáéhoz hasonló alakkal, szarvaslábakkal. És az angyal megadja a felvilágosítást: ezek a toronyépítés tanácsadói. „Ezek, akiket itt látsz, férfiaknak és asszonyoknak nagy csapattal hajtották, hogy téglát vessenek... És megjelent nekik az Úr és megmászította nyelvüket... És vaksággal látotta őket... s abba az állapotba kerültek, melyben most láthatod őket.”²¹⁰⁾ Még részletesebb és színebb Ps. Philo, nyomában Jerahmeel leírása: „És én hegyszakadékokba vetem őket és sásból, meg szalmából készült lakhelyet fognak maguknak készíteni és barlangokat ásnak majd és üregeket a földben, a mező vadjai fognak közöttük tanyázni. És pajzsokkal küzdök ellenük és elpusztítom egyrészüket víz által, másikat tüzzel és szomjúsággal.”²¹¹⁾ Későbbi hagyomány azt tartja, hogy akik a szétszóróatásnál vízbe hullottak, vízi szellemekké változtak, akik erdőbe estek, majmökká, a pusztába zuhanók meg démonokká.²¹²⁾ Arról is értesülünk, hogy a tenger öntött ki és megsemmisített 30 nemzetet közülük, de Isten Ábrahámot később 30 nemzet atyjává teszi, hogy pótolja véle e hiányt.²¹³⁾

De bűnhődésük ezzel sem ért véget: elveszítették részükét a jövőendő életből is, ott is fognak bűnhődni, a másvilágon, a vízőzön és Szodoma nemzedékével, a kémekkel, Korach és társaival, a pusztai vándorlás embereivel és a tíz törzsszel egyetemben.²¹⁴⁾

A torony sorsa. S éppen, amiért fáradoztak: az semmül meg. Így találjuk ezt a vízőzönnél, Szodománál, Egyiptomban s más helyütt, így van ez a torony nemzedékénél is: tornyot akarnak építeni, az égbe akarnak menni Istenhez és Isten száll le hozzájuk s lerombolja tornyukat.²¹⁵⁾

²¹⁰⁾ Görög Baruchapokalypsis. II., III. Kautzsch: Apokryphen. II. 449., 450.

²¹¹⁾ Ps. Philo. VII. 3. Riessler: Altj. Schrifttum. 747—748., The Chronicles of Jerahmeel. XXX. 1—4. p. 63—64.

²¹²⁾ Midras Agada. I. p. 25. מַה שֶׁנִּפְלְּוּ בָּמִים נָעִשׂוּ רוּחַ הַמֵּים וְמָה שֶׁנִּפְלְּוּ בִּיָּם נָעִשׂוּ קוֹפִים. Hasonlóan Henoch könyve szerint: a Semjaza vezetésével földreszállott 200 angyal büntársa, földi feleségeik, szírénekké, gonosz szellemekké lesznek.

²¹³⁾ BR. XXXVIII. 10., Tan. Buber. I. 123.

²¹⁴⁾ Misna Szanhedrin. X. 3. לָחֵם חֶלֶק לְעֵינֵינוּ. Részletesebben: Toszefta Szanhedrin. XIII. 7. (ed. Zuckermann. p. 435.). A vízőzön és a torony nemzedékének bűne és bűnhődése összevetése gyakran tér viszsza a midrásban. L. Ginzberg, Legends of the Jews. V. 204. 90. j.

²¹⁵⁾ Mechilta Sira II. ed. Horowitz-Rabin. 1931. 121—124.; Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai ed. D. Hoffmann. Fr. a/M., 1905. 58. l.; BR. XXXVIII. 9.; Tan. Buber. I. 56.; Tan. Noach. 18.

Harmada elégett, harmada a földbe süllyedt, egy harmada még mindig áll.²¹⁶⁾ Az első Benjamin Tudela saját tapasztalatával is bizonyítja: tűz csapott le az égből, amely a toronyot alapjáig megvasította.²¹⁷⁾

De még általánosabban elterjedt egy nézet, hogy a torony hatalmas szélvihar pusztította el. Ez a hagyomány kétségkívül igen régi. Ismeri a Sibylla,²¹⁸⁾ nyomában Josephus,²¹⁹⁾ így tudja a Jubileumok könyve is.²²⁰⁾ A midrásban ez a hagyomány a következőképpen hangzik: Isten erős keleti széllel pusztított, mint Szodomában, Egyiptomban s más helyütt s egykor majd a pokolban is.²²¹⁾ Beszélnek erről a samaritán források élükön az Asatirral,²²²⁾ megvan az arab hagyományban is.²²³⁾

A torony emléke. Valami belőle még mindig ott lebeg a levegőben s árnyéka három napnyira élér.²²⁴⁾ De földi helye sem vesztette el különös jellegét soha. Ráb szerint légköre feledtető erővel bír,²²⁵⁾ amely kétségtelenül az ismert mondas ellendarabjából született: Palesztina levegője bölcsésé tesz.²²⁶⁾ Az előbbi gondolatot R. József megfogalmazásában (Szanh. 109a) így is kapjuk: ככל ובורסין סימן רע לחורו Babel és Borsippa kárhozatosak a tanulásra.²²⁷⁾

R. Aszi e hiedelmet tüstént felhasználja etymologiai magyarázatára, hogy megfejtse általa Borsippa nevét: מאי בורסין? Jelentése tehát: kiürült gödör (az emlékezőtehetséget érti alatta).²²⁸⁾

²¹⁶⁾ Szanhedrin. 109a., Tan. Buber. I. 54.; Tan. Noach. 18.; Midras Haggadol. I. 186.

²¹⁷⁾ מטרודלו בנימין מסעות ר' Grünhut. Fr. a./M., 1904. p. 61.

²¹⁸⁾ Sibylla. III. 101—103. Kautsch: Apokryphen. II. 187.

²¹⁹⁾ Antiq. I. 4. 3. §. 118. ed. Niese. I. 28.

²²⁰⁾ Jub. könyve. X. 26. Kautsch: Apokryphen. II. 59.

²²¹⁾ Mechilta. 109a. שלא נפרע המקום מהם אלא ברוח קדים Mechilta Besallach.

IV. Mechilta d'Rabbi Ismael. ed. Horowitz-Rabin. Fr. a./M., 1931. 103-104.

²²²⁾ The Asatir. ed. Gaster. London, 1927. 13—14., 238. II.

²²³⁾ Grünbaum: Neue Beiträge. p. 97.

²²⁴⁾ Széfer Hajjasar. ed. Goldschmidt. p. 31.: ויהי ממנו אשר הלוי ברוח השמים.

²²⁵⁾ Szanhedrin 109a. אויר מנדל משנה Midras Haggadol. I. 186.

hozzáfűzi: elfeledtető a tanulókat. (אח התלמוד.)

²²⁶⁾ אוירא דארץ ישראל מהכים B. batra. 158b.

²²⁷⁾ A két várost egynek vették. L. pl. Sabbath 36a.

²²⁸⁾ Olvasatára: BR. ed. Theodor. p. 361. Rasi (Szanh. 109a.): בור שנתרוקן מימי. Valódi értelme az assyrbán: Bád-si-a-ab-ba = tenger-

R. Jóchanan tanítványa — meséli a talmud — egy alkalommal sehogysem tudta megérteni mestere előadását. Faggatásra azután elmondta, hogy Borsippából jött. R. Jóchanan már kész is magyarázatával: לא כן אמר בורסין כי שם כלל ה שם (Borsippa olvasandó, mert itt zavarta meg Isten a nyelveket.²²⁹⁾)

S ha az e helyekhez kapcsolódó tanítások jellegzetesen zsidóknak látszanak is, mégsem szabad ezekben s irodalmunkban található, az emlékezőtehetségre előnyös, vagy káros egyéb dolgok hagyományaiban (Horájt. 13b.) zsidó eredetet, vagy elképzelést látnunk: távoli mondakörökhöz, általános hiedelmekhez tartoznak azok. Az idézett helyen felsoroltak egyike pl. a következőképpen hangzik: „Egyesek azt mondják: ha valaki temetőhely felíratait olvassa (annak is gyengül emlékezete).” Ebben felismerhető a rómaiaknál is elterjedt néphittől való kölcsönvétel, amelyre Cato maior így tér reá (Cicero: De senectute. VII. 3.): „Nec sepulera legens vereor (quod aiunt) ne memoriam perdam: his enim ipsis legendis redeo in memoriam mortuorum.”²³⁰⁾

A romokból is monda nőtt ki, a zsidóságban és iszlámban egyaránt. Az utazóknak mutogatták maradványait, mint Dániel oroszánvermét s a kútát, melyben Hárút és Márút angyalok várják az utolsó ítélet napját (II. Szúra. 96.). S úgy tartják a mohammedánok, hogy Ali imádkozott Babelben és megátkozta azt.²³¹⁾ Aki látja bűnös Babel romjait, áldást kell mondania az Úrra, aki elpusztította.²³²⁾

A nyelvek keletkezése. Istennek büntetést hozó földreszálásához, amely a tíz alkalomnak egyike volt,²³³⁾ még más valamit is kapcsol a monda. A kísérő angyalokkal sorsot vetett ekkor Isten a világ népei felett: minden angyal egy-egy népet kapott s Izraelt a sorsvetés Isten osztályrészeül juttatta.²³⁴⁾ A

parti erődítmény. B. Geiger, Krauss Aruch-pótkötetében. (חומת העיר) (השלם) 1937. p. 108. s. v. בורסין

²²⁹⁾ BR. XXXVIII. 11.

²³⁰⁾ Goldziher: Muhammedanischer Aberglaube über Gedechnisskraft und Vergesslichkeit. Berliner-Festschrift. Frankfurt a./M., 1903. 132. 1.

²³¹⁾ E. Herzfeld: Babil. Enz. d. Islam. I. 571.

²³²⁾ ראה בכל אומי בורח שהחייב בכל הרשעה Berachot. 57b.

²³³⁾ BR. XXXVIII. 9.; Abot di R. Natan. Első versio. XXXVII.; Midras Haggadol. I. 185.

²³⁴⁾ PRE. XXIV.; Wertheimer: כתי מדרשות II. 14.; Jellinek, Bet ha-Midrash. I. 65. Erre utal Hiwi támadása is: איש אחד חלק להי והשאר Davidon: Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi. 58—59. II. — Az irodalomra l. még: Krauss, Zur Zahl der biblischen Völkernamen, ZAW. XX. 1900. 41. 1.

képzet korai: nyoma megvan a LXX.-ban,²³⁵⁾ kialakult formájában a Jubileumok könyvében.²³⁶⁾

Minden angyal egy-egy nyelvet, egy-egy írást hoz magával, hogy megtanítsa reá nemzetét,²³⁷⁾ Isten Izraelt a héberre tanítja, amellyel megteremtette a világot.²³⁸⁾

Az iszlám legendájában a nyelvzavarnak másféle elképzelésével találkozunk: Isten oly hatalmas robajjal döntötte le a tornyot, hogy az *íjedségtől* kezdett el mindenikük más-más nyelven beszélni, s ez idő óta különböznek az emberek nyelvei.²³⁹⁾

Chorenei Mózes, örmény történetíró előadása szerint Isten az óriásoknak istentelen tervük emelte tornyát hatalmas széllel döntötte le, az emberek közé ismeretlen szavakat dobott, s így állt elő a nyelvzavar.²⁴⁰⁾ Tabari még egyszerűbben képzei el a folyamatot: „Este lefeküdték és nyelvük a syr volt, azután reggel felkeltek és összezavarta Allah nyelveiket, hogy ne értse egyikük a másika beszédjét”.²⁴¹⁾ Érdekes, hogy a syr Kincsesbarlang kézírata egy lapszél-jegyzetében szintén úgy olvasható, hogy a „nyelvek különválása éjjel történt”.²⁴²⁾ — Philo különösképen szembe fordul az összes magvarázókkal, mindazokkal, akik „felszínesen a Szentírás ez elbeszélésében a görög és barbár nyelvek keletkezésének leírását látják.” A való értelme — szerinte —, hogy itt synchysisról van szó: a szellemi élet teljes megbomlásáról: ez volt a torony nemzedékének megérdemelt bűnhődése.²⁴³⁾

²³⁵⁾ ἑσθησαν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ ed. Rahlfs. I. 347. Az eredeti olvasatnak is ezt tekintik ma általánosan (למספר בני אל).

²³⁶⁾ XV. 31—32. Kautzsch: Apokryphen. II. 67—68. A „népek angyalai” képzetére bővebben I. Ginzberg: Legends of the Jews. V. 205. 91. j.

²³⁷⁾ A 234. jegyzetben idézett helyekhez I. még: Targum Jerus. ad. Gen. XI. 8. וְכָל הָאָדָם דָּבַר בְּלִשָּׁן עַמֻּמָּה. Targum Jerus. ad. Deut. XXXII. 8. כָּל־אִשְׂרָאֵל דָּבַר בְּלִשָּׁן עַמֻּמָּה מִכְתָּבָן וְשֵׁן לְבָנִי נִשְׂא בְּדָרָא דְּפִלְזִי. Midras Agada. ed. Buber. I. 25.; Naftali végrendeletében: לֵשׁ מִשְׁפָּחָה לֵשׁ לֵשׁ... L.: The Hebrew Text of one of the Testament of the twelve Patriarchs. Gaster: Studies and Texts. III. London, 1925—1928. 28. 1.

²³⁸⁾ L. erről dolgozatomat: A héber nyelv ősnyelv voltának egy bizonyítékáról, a Blau Lajos Talmudt. Társulat 1936. Evkönyvében.

²³⁹⁾ Ibn al-Athir: al Kamil. ed. Bulak. p. 81. skk., Grünbaum: Neue Beiträge. p. 97., Weil: Biblische Legenden. p. 78.

²⁴⁰⁾ Jeremias, ATAO. 4. Aufl. 194. I.

²⁴¹⁾ Tabari: Annales. ed. De Goeje. I. Leyden, 1879—1881. p. 220.

²⁴²⁾ Die Schatzhöhle. ed. Bezold. I. Berlin, 1883. 77. 1. 108. j.

²⁴³⁾ De confusione linguarum. §. 188—195. Die Werke Philos. V. ed. Heinemann. 149—150.

II. Nyelv-hagyományok.

A bemutatott mondák utolsó mozzanata, a nyelvek keletkezésének magyarázata, átvetve bennünket a kitűztük második témakör, a keleti irodalmakban található különböző nyelv-hagyományok vizsgálatára: hogyan keletkezett a nyelv, melyik volt az első, hány népre oszlott az emberiség és hány nyelvre?

1. A nyelv keletkezése: φύσις-θέσις.

Irodalom. Herder: Über den Ursprung der Sprache. 1772. Ehhez: E. Saphir, Modern Philology. V. 1907. 117. skk. — J. Grimm: Über den Ursprung der Sprache. 6. Aufl. — E. Rénan: De l'origine du langage. 4. ed. Paris, 1864. — L. Geiger: Der Ursprung der Sprache. Stuttgart, 1869. Hozzá: Benfey, The Academy. I. 1870. 242—243. — Krausz Jakab: Tanulmányok. I. Budapest, 1884. 369—464. II. — Steintal: Der Ursprung der Sprache. Vierte, abermals erweiterte Aufl. Berlin, 1888. — E. König: Hebräisch und Semitisch. Berlin, 1901. 1—20. II. — Otto Jespersen: Die Sprache. Heidelberg, 1925. (Indogermanische Bibliothek. IV. 3.) első része.

A fogalmak forrása. A nyelvek keletkezésének kérdése már az ókorban a görög filozófusokat és grammatikusokat — amint Platon Kratylosából látható — két táborba osztotta φύσις, illetve θέσις jelsszavai alatt. Az első fogalom jelentése: a nyelv, többi emberi tulajdonságainkkal egyetemben, természeti adomány: a szó és a megjelölte tárgy között tehát természetes kapcsolatnak kell lennie. A θέσις értelme meg: a nyelv emberi megegyezés szüleménye. Hogy a szó *egy* bizonyos dolgot jelent s nem más, az a szó alkotója (θεμενός) természetesszerinti akaratának következménye.

A két elmélet évszázadok vitáit jelentette s mindkettő utolsó időkig talált védőkre és hirdetőkre a legismertebb gondolkodók között. Csak az újabbakból mutatok be egy-kettőt.

Rousseau pl. úgy véli, hogy az első emberek bizonyára képtelenek voltak a nyelv megteremtésére. Elképzelhetetlen, hogy nyers emberek, akik nem tudnak még beszélni, rájöjjenek arra, megegyezzenek abban, hogy dolgokat bizonyos szá-

vakka határozzanak meg. Tehát a φῶσι mellett dönt. Condillac ezzel szemben a θεσι -féle keletkezést sem tartja lehetetlennek és levezeti, mint változhatnak az akaratnyilvánítás és érzések kísérő mozgulatai hangokká, értelmes szavakká, s az egymásután életre jövő szavak, mint tevődnek össze azután nyelvvé.

A fogalom Süßmilchnél (Beweis dass der Ursprung der Sprache göttlich ist. Berlin. 1766.) már oda alakul, hogy *Isten* a nyelv teremője és tanítója. Herder, ki a kérdésbe alaposan elmélyedt, érdekesen cáfolja nézetét: ha isteni eredetű volna a nyelv, joggal várhatnók, hogy a tiszta ésszel jobban meggyező legyen, mint azt a valóságban tapasztaljuk; az összes ismert nyelv tökéletlensége bizonyítja, hogy szükségszerűen csak emberek műve lehet.

Hasonlóan cáfolja Süßmilch elméletét és ugyanerre az eredményre jut Jacob Grimm is hajlott kora egy írásában: a nyelv emberi alkotás.¹⁾

Az arab irodalomban. A kérdés élénken foglalkoztatta az arab nyelvfilozófiát is,²⁾ amelyben egészen vallástani jelentőségűvé lesz, megoldásával a Korán egy mondatának magyarázata szorosan összefügg.

A II. Szúra 31. verse így hangzik: „wa-'allama 'Ádama l-'asmá'a kullahā”: „s(Allah) megtanította Ádámot valamenynyí dolog nevére.” (Gen. II. 19. módosulása.)

A mohammedán exegézis e verset a természeti tárgyak elnevezésére érti s az egyes magyarázók csak fokozat dolgában térnek el egymástól. Némelyek úgy veszik, hogy valamennyi fogalom nevét kinyilvánította Allah Ádámnak, legszélsőségesebb megfogalmazója Ibn Abbász szavaival: „Minden tárgy nevére megtanította Allah Ádámot, még a tál és tálcaska neveire is, sőt még a szinonim szókra is.” Mások szerint az emberek és állatok neveit gondolja itt a Korán, vagy csak Ádám ivadékainak névsorát, akadnak azonban teológusok, akik egyedül az angyalok, vagy akik a csillagok neveire gondolnak.

„A θεσι vagy φῶσι kérdés a muhammedán tudományban sajátképen nem egyéb, mint ama Koránvers magyarázása.”³⁾

A φῶσι -elméletét legelőször Ibn Fâris, a θεσι -ét pedig Ibn Ginnî fejtette ki bőven — mindkét híres arab

¹⁾ Otto Jespersen: Die Sprache. Heidelberg, 1925. 8—10., 42—44. ll.

²⁾ Goldziher Ignác: A nyelvtudomány történetéről az araboknál. *Nyelvtudományi Közlemények*. XIV. 1878. 351—357. ll. alapján.

³⁾ Goldziher: Id. dolg. U. o. 352. l.

nyelvész a XI. században élt. A mohammedán dogmatika két iránya az orthodox és a mutazilita (racionalista) állást foglalt e kérdésben.

Figyelemreméltó, hogy al-Râzínál a vitának még régebbi fogalmazása található: a νόμος, ἐνδοξη and θεσι -nek megfelelő terminusokkal.⁴⁾

Az orthodox irány a φῶσι -elméletet vallja olyan értelmezéssel, hogy isteni kinyilatkoztatás (wahj) és isteni tanítás (tauqif) által jutott reánk a nyelv,⁵⁾ mert minden keletkezés csak teremtes folyamat lehet. Ibn Fâris úgy képzei, hogy „Isten Ádámot csak arra tanította, aminek elsajátítását jónak találta és aminek tudására abban az időben az ember rászorult.” A többire csak később, fokozatonként, arab prófétái által, egészen Mohammedig. (Al-Sujûti. I. 6., Goldziher, *Nyelvt. Köz.*, Id. h. 353. l.)

Ezzel szemben áll a mutaziliták elmélete a nyelv eredetéről. Az orthodox dogmatika tanításával szemben e helyütt is kerüli az emberiesítő értelmezést és tagadja, hogy Allah tulajdonságairól lehetne beszélni. Fő érvek: Ha valóban Allah maga tanította beszédre az embereket, csak prófétái íhletés útján tehetette, amelynek viszont kizárólag nyelv lehetett az eszköze. A próféta küldetése tehát már feltételezi a nyelv létezését: kellett már a nyelv teremtése előtt is nyelvnek lennie, ami viszont képtelenség.

Érveikből következik, hogy a nyelv nem isteni tanítás (tauqif), kinyilatkoztatás (wahj), vagy inspiráció (ilhâm) eredménye, hanem megegyezése (istilâh, vagy tawâdu).

Al-Râzi hasonlóképpen nyilatkozik. Szemére veti Galenusnak: nincs joga ahhoz, hogy a görög nyelvet tekintse a leg-tökéletesebbnek, az összes többi nyelvet pedig kezdetlegesnek, mert nyilvánvaló, hogy minden nyelv konvenció eredménye.⁶⁾

A kétféle elmélet között, mint közvetítő-harmadik felbukkan az is, hogy csak az arab nyelv keletkezett kinyilatkoztatás folytán, a többi keletkezése pedig megegyezésszerű.⁷⁾

⁴⁾ Aus einem Briefe des Herrn dr. Goldziher an Prof. Fleischer. *ZDMG*. XXXI. 1877. 549. l.

⁵⁾ Fachr al-Din al Razi: Mafatih al ghejb. I. 390. skk.

⁶⁾ Schreiner, *REJ*. XXI. 1890. 105. l., ahol mindkét irány arab képviselőiről szó esik. Al-Gazali Al-mustasfi min ilm al-usul c. művében külön fejezetet szentel e kérdésnek: „wa'lmuhtar u fi hada imma an nargia ila 'alghawaz al-'aqlij au ila 'llwuqu 'l-san'ijj”, — a leghelyesebb itt feltételeznünk vagy az észbeli kitalálást, vagy a kinyilatkoztatásból eredtet. Bacher, *Hebraica*. VIII. 1892. 138. l.

⁷⁾ Goldziher: A nyelvtudomány történetéről az araboknál. *Nyelvt. Köz.* XIV. 1878. 355. l.

A zsidó irodalomban. A zsidó bölcsesek és nyelvészek — bizonyára arab írók hatása alatt — hasonlóan érdeklődtek e kérdések iránt. Felfogásukról — tudomásom szerint — egyedül Schreiner Mártonnak olvasható rövid megállapítása: a zsidó írók mind osztják azt a véleményt, hogy a nyelv konvenció eredménye.⁸⁾

A nagyszerű tudós nyilatkozatát elhamarkodottnak kell tekintenem és semmiképen sem állhat meg. Éppen a fordítottja igaz: a zsidó irodalom csaknem teljességében a פִּיטְוֵי mellett foglal állást: Isten a nyelv teremője és tanítója, s csak gyéren és elvétve akadunk oly felfogásra, amely a nyelvet meg-egyezés szüleményének vallja.

A figyelmes szem azonban még e néhány helyen is észreveheti, hogy a megegyezésszerű-keletkezést majdnem mindenkor csak a „többi nyelvre” vonatkoztatva tanítják íróink, a héberrel nem is szólnak: ebben hallgatólag az jut kifejezésre — mivel természetesnek veszik —, hogy a világ első nyelvét, a hébert, Isten teremtette és adta az emberiség ősenek.

A Szentírás a problémát nem érinti. Hogy Ádám milyen úton nyerte beszélőképességét, arról a Szentírás nem szól.⁹⁾ Beszélnek róla azonban a későbbi források. Onkelos Targuma a teremtés befejezett tényét: „És az ember élő lélek lett” (Gen. II. 7.), egyenesen így fordítja át: „וַיִּהְיֶה אָדָם כְּבָשָׂר חַיִּים”, „beszélő lény”: a nyelvet Isten együtt teremtette az emberrel.¹⁰⁾

A későbbi irodalomból csak kiragadott példákkal kell be-értnünk.

Abulwalid הרקמה-ját a szokott doxológiával úgy kezdi Istenről, hogy megteremtette az embert és gondolkodásra, meg beszédre tanította meg.¹¹⁾ Jehuda Halévi különbséget tesz a héber és a többi nyelv között keletkezésük tekintetében: a héberrel azt írja (Kuzari. II. 72.), „וְהַלְשׁוֹן הַחַיִּים, Isten formálta és teremtette,¹²⁾ vagy (IV. 25.) „וְהַלְשׁוֹן הָאֱלֹהִים הַחַיִּים, az isteni eredetű, teremtett nyelv, amelyre az Űr tanította meg

⁸⁾ „Les écrivains juifs... adoptent tous l'opinion que la langue est un produit de convention.” REJ. XXI. 1890. 105. 1. 3. j.

⁹⁾ E. König: Hebräisch und Semitisch. Berlin, 1901. 3. 1.

¹⁰⁾ Steintal: Der Ursprung der Sprache. 4. Aufl. Berlin, 1888. 37. 1.

¹¹⁾ Sefer Hariqma. ed. אשר ברא את האדם ולמדו והנני והדבר

M. Wilensky. Berolini, 1928. 8. 1.

¹²⁾ A „וְהַלְשׁוֹן הַחַיִּים” fogalom, Friedländer tévesen gondolja, hogy az emberek megegyezése útján létrejött nyelvet jelöli. Jehuda ha-Levi on the Hebrew Language. Alexander Kohut-Emlékkönyv. Berlin, 1897. 142. 1. j.

Ádámot és ajkára adta, meg a szívébe,¹³⁾ a többi nyelvet azonban konvenció eredményének tartja (V. 20.): „וְהַלְשׁוֹן הַחַיִּים”¹⁴⁾

Ugyanez olvasható ki, szerintem, a Ran (XIV. sz.) egy elejtett kis megjegyzéséből: „hiszen minden nyelv létrejött az egyes népek megegyezésszerű teljesítménye”: azaz, a bábéli zavar után, népekké különülésükkor alapították meg — a hébernek azonban kivételt kell képeznie, az már a nyelvek elágazása előtt is létezett. (Kommentárja Nedárimhoz. 2a. s. v. כל).

Profiat Duránnál (XIV. sz.) már kiforrottabb formában láthatjuk a kétféle nézetet műszavaival, mikor megállapítja, hogy a szent nyelv nem emberi megegyezésből származott, hanem Isten tanította rá az első embert.¹⁵⁾ E meggyőződésének többször ad kifejezést és más formában: Isten a szent nyelv alkotója és tanítója (וְהַלְשׁוֹן הַחַיִּים).¹⁶⁾ Abraham de Balmes (XV. sz.), mikor Istenről, mint a nyelv alkotójáról beszél, a „בְּנֵי אֱלֹהִים” (ὁ θεὸς τῶν ἰσχυράτων) jelzőt használja¹⁷⁾ s úgy képzei, hogy a héber nyelv Istennek az emberrel való közös megegyezéséből jött létre, együtt alapították meg,¹⁸⁾ szavai ezért lehetnek a dolgok természetével annyira megegyezők s ebben különbözik éppen más nyelvektől, amelyek később és beszélőik alkotásaiként eredtek.¹⁹⁾

Ábrahám Ibn Ezra már átmenetet jelent a másik táborba. Kissé óvatosan úgy ír, hogy Isten az embernek csak a készségét adta meg, hogy szavakat alkothasson általa,²⁰⁾ a bábéli zavarnál azonban a többi nyelv keletkezéséről ő is egész világosan állítja, hogy a nyelvzavar jelentése: minden nemzet egy-egy új nyelvet alkotott.²¹⁾

¹³⁾ Das Buch Al-Chazari. Hrsg. H. Hirschfeld. Leipzig, 1887. 129., 267—269.

¹⁴⁾ L. Das Buch Kusari. ed. Cassel, 1869. 172. 1. 2. j. és 421. 1.

¹⁵⁾ „לא היה מהסכמה אנושית אבל הוררו ולמדו השם ית' לאדם הראשון” Maase Efod. ed. Friedländer-Kohn. Wien, 1865. I. c. p. 27.

¹⁶⁾ U. o. III. p. 30.

¹⁷⁾ A zsidó íróknál található egyéb megfelelőit I. Wellesz: Abraham de Balmes, mint nyelvész. Budapest, 1895. 23. 1. 12. j.

¹⁸⁾ A „הסכמה ויצר כל עם האדם” bevezetésében.

¹⁹⁾ U. o.: „והמה המאורות ביד עושיהן.”

²⁰⁾ „... השם כה במשכיל” a. műve bevezetésében, kéziratból közölte Bacher: Ábrahám Ibn Ezra, mint grammatikus. Budapest, 1881. 141. 1.

²¹⁾ Hosszabb kommentárjában Gen. XI. 8.-hoz: „שחרשה כל משפחה: לשון בפני עצמו” Lásd: Friedländer: Essays on the Writings of Abraham

A $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ - felfogásra először Száadjánál találunk. Szavaiból kivehető, hogy a nyelvet emberi megegyezésnek tartja. Jecira-kommentárjában (arab eredetijét francia fordítással Lambert Mayer adta ki. Paris. 1891.) a próféták átvitt értelmű kifejezéseiről szóltaiban azt írja, hogy ők a kifejezéseket, melyeket Ádám és utódjai a teremtett dolgok fogalmaira *alkottak*, kölcsönvevén, a Teremtőről való fogalmak megjelölésére használták.²²⁾

Az Ádám névosztásáról szóló elbeszélés — mint az araboknál — a zsidó irodalomban is jelentős helyet kap.

A Korán és az iszlám legendája jobban színezi,²³⁾ de néhány változatban ismert a zsidó irodalomban is: Isten az ember teremtését ellenző angyalok elé viszi Ádámot és bemutatja előttük bölcsességét: névvel tudja nevezni az állatokat. (Szanh. 38b., Jubil. könyve III. 1-3., BR. VIII. 4., XVII. 4., Num. R. XIX. 3., Koh. R. III. 23., PRE. XIII.) Egyhelyütt úgy olvasható a midrásban is, hogy Ádám *minden* tárgynak nevet ad: $\text{וְכָל בְּהֵמָה וְכָל הָעוֹף וְכָל הַבְּהֵמָה וְכָל הָאֲרֶזֶת}$ (Tanch. Semini. 8.). A $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ -féle felfogásra kétségtelenül ez szolgálhatna legkomolyabb alapul, legerősebb bizonyítékul: a zsidó írók legtöbbje mégsem ezt a következtetést vonja le belőle.

Már Philo úgy veszi, hogy Ádám ugyan maga alkotja a neveket, de ez a $\phi\acute{o}\sigma\sigma\iota$ alapján történik. A bibliai elbeszélés kétségtelen bizonyíték Ádám bölcsességére, de szellemi kiválósága éppen abban nyilvánul meg, hogy olyan neveket talál az állatok számára, amelyek természetüknek egészen megfelelnek. Istennek nem volt kétséges, milyen neveket fog Ádám nekik adni, csak megvizsgálta őt, mint tanító szokta tanítványát.²⁴⁾

Jehuda Halévi (Kuzari. IV. 25.) elgondolásában olyan néven

Ibn Esra. London, 1877. p. 59. Ugyanígy a teljes kommentárjában Gen. XI. 7-hez: $\text{וְכָל הָאֲדָמָה וְכָל הָאֲדָמָה}$ (mások nevében idézi).

²²⁾ Bev. 7. l., francia ford.: 21. l. Lásd: Bacher, A középkori zsidó vallásbölcsezetek szentírásmagyarázata Majmúni előtt. Budapest, 1892. 12. l.

²³⁾ G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Fr. a./M., 1845. 16. l.; Goldziher, Nyelvt. Közl. XIV. 1878. 351—352. ll.; Grünbaum: Ges. Aufs. p. 68.; Geiger: Was hat Mohammed. 2. ed. Leipzig. 1902. 96—97.; Jung, J. Q. R., N. S., XVI. 54. skk.; Speyer: Die biblischen Erzählungen im Quran. Breslau, 1937. 52—54. ll. A monda perzsa forrásban is megvan (Kohut, ZDMG. XXV. 89.), s hozzá a syr-keresztény Kincsesbarlang is. L. Schatzhöhle. ed. Bezold. p. 14.

²⁴⁾ De opif. mundi §. 150. s. másutt. E. Stein: Philo und der Midrasch. Giessen, 1931. 6. l.

nevezte el Ádám az egyes állatokat, amely illet rájuk, amely utalást rejtett magában mindegyikük természetére.²⁵⁾ Ezt a magyarázatot elfogadja Ibn Ezra is. Régebbi, töredékes Genézis-kommentárjában a helyhez megjegyzi: כפי הולדתו , természetéhez illő nevet adott mindegyikének.²⁶⁾ Még világosabban szól a teljes kommentárjában (Gen. II. 19.), utolsó שם בורר c. grammatikai munkájában pedig kifejti, hogy a név magában rejtette a megjelölte tárgy természetét, Isten csak próbatételként vitte Ádám elé az állatokat, vajjon rátalál-e valódi nevükre.²⁷⁾ Ebben az értelemben dönt Profiat Duran s Izsák Aráma is.²⁸⁾

A zsidó gondolkodók közül csupán ketten tekintik ez elbeszélés alapján az embert a nyelv alkotójának: Salamon Ibn Gabirol és Maimúni. Gabirol a paradicsomi elbeszélésről való allegorikus magyarázatában csak rövid utalással: והאדם שנקרא שקררה שמו : az ember, az értelmes lény, ki neveket ad,²⁹⁾ a Fons Vitaeben (III. 30.) a racionális lélek működését azonban már félre nem érthetően úgy jellemzi: „a hangokat oly rendben származtatja, hogy velük fogalmakat jelöl” — a beszédet magát tehát az embernek tulajdonítja.³⁰⁾

Maimúni még kifejezöbben. Az elbeszélést idézve arra a következtetésre jut: hogy a nyelvek megegyezés eredményei s nem természettől valók, mint előtte gondolták.³¹⁾

Még csak azt akarom hozzáfűzni a $\phi\acute{o}\sigma\sigma\iota$ - $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ problémához, hogy a szentírási törvények osztályozásában is e két-féle elmélethez hasonlóan észbeli- és kinyilatkoztatásbelieket

$\text{וְכָל הָאֲדָמָה וְכָל הָאֲדָמָה}$

²⁵⁾ Friedländer: Essays on the Writings of Ibn Esra. London, 1877.

héber rész: p. 38. A הוֹדֵרָה Ibn Ezránál az arabistikus ט-טבע pótolja. Bacher, Jeruzsálemi Tanchúm szótárából. Budapest, 1903. p. 120. 1. j.

²⁶⁾ Ed. Wilensky. Debir. II. 1924. p. 286.

²⁷⁾ Maase Efad. ed. Friedländer-Kohn. Wien, 1865. III. p. 30., עֲקִירָה ed. Fr. a./O. VIII. p. 19a.

²⁸⁾ Nézetét Ibn Ezra örizte meg hosszabb kommentárja idézetében (Gen. III. 21.): Friedländer: Essays. p. 40. Az általam hozott olvasat Bachertől való: A középkori zsidó vallásbölcsezetek szentírásmagyarázata. 43. l. 6. j. L. még: Bárány József, Salamon Ibn Gabirol (Avicbron), mint exegeta. Sárospatak, 1885. 11. l.

²⁹⁾ Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe. Paris, 1859. 56. l.

³⁰⁾ More. II. 30. ed. Warsó, 1872. p. 63a.: $\text{למדנו שהשונות הנכמות}$ $\text{ורדנו הוא שכל לשון מוכנה}$ Orvostani aforizmaiban hasonlókép: לא מבינות דוקי משה Lásd: Kóbec. II. 22b.

különböztetnek meg a zsidó vallásfilozófiában³²⁾ és a mohamedán teológiában egyaránt.³³⁾

2. Az ősnyelv.

A nyelv eredete kérdéséből, akár természetes, akár meg-egyezzszerű is keletkezése, önként következik: melyik volt az első nyelv? E kérdés eldöntésébe belejátszott az írónál és gondolkodónál népi elfogultsága és nemzeti büszkesége. A zsidó irodalomban azt fogjuk találni, hogy héber az ősnyelv, — ez a hit ugyan nemzsidó írók előtt is később szinte szent igazsággént áll, — az arab források ugyanezt a syr nyelvről állítják és kis mértékben az arabról, a syr forrásokban pedig kizárólag a syrról. E kérdés a későbbi századokban, a nyelvtudomány megébredésével előtérbe kerülve, egymásután nyilatkoznak saját nyelvük ősnyelv volta mellett Kelet és Európa számos népei.

Héber az ősnyelv. A nyilatkozatok különféle megfogalmazásban találhatók: a héber volt az Isten nyelve, az angyaloké, a világteremtésé, Ádámé és az első embereké, az egész emberisége a bábéli zavarig s azután is megmaradt Ébernél és utódjainál, a hébereknél.

Legrégibb nyomokra a pseudopigr. irodalomban akadunk. A Jubileumok könyvében a következő sorok találhatók (XII. 25-26.): „És Isten, az Úr, szólt hozzám: Nyisd ki (Ábrahám) száját és füleit, hogy hallja és ajkával beszéljen azon a nyelven, amely kinyilvánítatik neki, mivel eltűnt az minden emberfia ajkáról a (bábéli) romlás napja óta. És én kinyitottam a száját és ajkait és elkezdett vele (Isten) héberül beszélni, a teremtes nyelvében.”³⁴⁾

Ugyanezt a hitet hirdeti más motíválással a Naftali-végrendelete is. Gaster az általa kiadott héber verzió eredetiségét kétségtelennek tartja s azt is, hogy ez a XII. patriarcha végrendeletével egyetemben valamikor egységes egészet képezett a Jubileumok könyvével.³⁵⁾ Az itt következő adat esze-

³²⁾ Bacher: A középkori zsidó vallásbölcseletek szentírásmagyarázata. Budapest, 1892. több helyén.

³³⁾ Schreiner: Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern. ZDMG. XLII. 1888. 635—637.

³⁴⁾ Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudopigraphen. II. 63. — Ginzberg szerint — különösképp és megokolás nélkül — ebből nem vonható le a következtetés, hogy ez az apokryphon a hébert tartja az ősnyelvnek. Die Haggada bei den Kirchenvätern. Berlin, 1900. 91. I. 2. j.

³⁵⁾ Gaster: Studies and Texts. I. London, 1925—1928. 69—79. II.

rint az előbbivel kapcsolatban lenne. Naftali a fiaihoz szóló utolsó intelmében arra is rátér, hogy Peleg idejében, amikor szétváltak a népek s az egyes angyalok külön nyelvekre tanították népeiket, nem maradt meg a szent nyelv, a héber, egyedül Sém és Éber házában, meg Ábrahámában, leszármazottukában.³⁶⁾

A Targum Jerusalmi ugyancsak természetesnek veszi, hogy a bábéli zavart megelőző „egy nyelv” a szent nyelv volt: a világteremtés nyelve.³⁷⁾ A Talmudban ugyanezt az adatot R. Jochanan közlésében kapjuk: mindezekig a világ Teremtője nyelven beszéltek az emberek — a szent nyelven.³⁸⁾ Nyomában a midrás-irodalom egyértelműleg elfogadja a Babel előtti emberiség nyelvét a hébert: a világteremtés és az első ember nyelvét.³⁹⁾

Kétségtelenül zsidó irodalmi hatás alatt nyilatkoztak a héber ősnyelv volta mellett az egyházatyák is, szavaikból az agádikus szövegek visszhangját hallhatjuk. Ephraem Syrus pl. következőképp ír: „Éber... nem vett részt a toronyépítésben. Ezért nem zavarodott meg nyelve, hanem megmaradt annak, amilyen volt az első nyelv, amelyen Ádám is beszélt.”⁴⁰⁾

A névtelen karaita bibliakommentár-töredék Ádám névadásából is azt következteti, hogy nyelve a tiszta nyelv volt, a szent nyelv, a héber, ezen nevezte el az élőlényeket: שפה האדם לשון ברור שפה ברוך ונכונה והוא לשון הקדש⁴¹⁾

Vallásbölcseleteink egyike-másika, de különösen a középkori zsidó grammatikusok az aram-arab-héber nyelvazonosság megindultával kénytelenek voltak vele, hogy érintsék a problé-

³⁶⁾ The Hebrew Text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs. Gaster: Studies and Texts. III. 28. I. (= The Chronicles of Jerahmeel. ed. Gaster. p. 92—93.)

³⁷⁾ Targ. Jerus. ad. Gen. XI. 1. בלשון קודשא הוּוּ מַמְלֵין דְּאִתְבְּרִיא בִּיה

³⁸⁾ Jer. Megilla. I. 5. שְׁלֹעוֹם בְּלִשׁוֹן יְהוּדִי בְּלִשׁוֹן יִשְׂרָאֵל בְּלִשׁוֹן יִשְׂרָאֵל בְּלִשׁוֹן יִשְׂרָאֵל. L. Bacher, Ag. der pal. Am. II. 268—269. I. j. A talmud idevonatkozó egyéb adatait l. Berliner: Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch. Berlin, 1879. 9. skk. II.

³⁹⁾ Tan. Buber. I. 56., Tan. Noah., 18., Midras Haggadol. I. 183., Midras Agada. ed. Buber I. 24. stb...

⁴⁰⁾ Ginzberg: Die Haggada bei den Kirchenvätern. Berlin, 1900. 91—92. II. Ugyanezekkel a szavakkal Augustinusnál is (De civitate Dei).

⁴¹⁾ Jacob Mann: Early karaite Bible Commentaries. J. Q. R., N. S., XV. 1924—1925. 373. I.

mát, hogy az egyik nyelv alapnyelv volta mellett lándzsát tör-
jenek. Meg is tették csaknem mindannyian nyilatkozataikat,
amelyekből a stílus különféleségén, a bizonyítás némi módo-
súltán keresztül is előcsillan az eredmény azonossága: az ő-
nyelv csak a héber lehetett.

Száadja 912-ben, tehát 30 éves korában írt műve, az Agron
héber nyelvű bevezetésében tárgyunkra sok érdekeset tud mon-
dani: egy nyelv volt a földön és egy beszéd, mióta az Isten
embert teremtett. Így volt ez 1996 éven át, Peleg idejéig. S
akkor... felosztotta a nyelveket népei száma szerint s nem
maradt meg a héber nyelv csak Éber fiai körében.⁴²⁾

Jehuda Ibn Koreis, az első keleti összehasonlító nyelvész
(X. sz. eleje), kutatja a héber, aram és arab nyelv rokonsága
és hasonlóságának alapját és úgy véli, hogy ez származásuk
és lakóhelyük közelségében keresendő. Terach, Ábrahám atyja,
arameus volt, hasonlóan Lában is, míg Ismael és Kedar (az
arabok) a nyelvzavar óta arabul beszéltek; Izrael ősatyái
azonban megmaradtak a héber mellett, amely már Ádám
nyelve volt.⁴³⁾

Ibn Koreis fiatalabb kortársa, Dúnas (Adonim) Ibn Ta-
mim, a héber és arab nyelv rokonságának külön művet szen-
telt, amelyben azt bizonyítja, hogy a héber csak egy tisztább
arab s benne, mint ősn nyelvben, amelyből az arab közvetlenül
származott, megtalálhatók az arab nyelv jelesebb kifejezései.
Művéről, melyet Ibn Ezra Móznajim c. művében is említ, maga
Dúnas tájékoztat bennünket s minthogy a mű elveszett, e rö-
vid vázlatra vagyunk utalva. A ספר יצירה-hoz írt kom-
mentárja előszavában a következőket hozza tudomásunkra:
„S ha megsegít szírtém és meghosszabbítja napjaim, befeje-
zem könyvem, amelyet megkezdtem, hogy kifejtsem: a
szent nyelv a nyelvek elseje s ez volt az első ember beszéde
is s csak utána következik az arab...”⁴⁴⁾

Ez idő tájt (940 körül) írhatta meg a nagytudományú

ותחק הארץ לשונות כספרם לאמיה לא נשאר לשון הקודש רק בפי בני עבר לבדם
Az arab és héber nyelvű bevezetést Harkavy adta ki: Mittheilungen aus
Petersburger Handschriften. I. 14–15. II. (= ZAW. II. 1882. 85–87.)

רמאלה ed. Bargés-Goldberg. Paris, 1857. Bevezetés. L. Bacher,
Die hebräische Sprachwissenschaft. Winter-Wünsche: Die jüdische Lite-
ratur. II. Berlin, 1894. 142–143. II.

ואם יעורני צירי ויאהר יומי ואשלים הספר שהתחלתי לבאר בו כי לשון הקודש הלאה
ואם יעורני צירי ויאהר יומי ואשלים הספר שהתחלתי לבאר בו כי לשון הקודש הלאה
S. Munk: Notice sur Abou'l-
Walid Merwan Ibn-Djana'h etc... Journal Asiatique. IV. Série. Tome.
XVI. Paris, 1850. p. 20–21.

karaita Jakub Qirgisáni, aki jelentős munkásságot fejtett ki,
mint filozófus, exegéta és nyelvész, kommentárját a Penta-
van meg a British Museum tulajdonában.

Bevezetése, amely bennünket most érdekel, Hirschfeld ki-
adásában vált hozzáférhetővé. 37 javaslatot állít itt fel a
Szentírás magyarázatára, részben teológiai, részben filoló-
giait. A harmadikban elveti azok véleményét, akik az aram
nyelv számára követelik a legrégebb nyelv tiszteletét s azt bi-
zonyítja, hogy a héber a legrégebb nyelv, amelyen Isten már
Ádámmal szólt. Bizonyítékokként szolgálhatnak az alfabeti-
kus elrendezetségű szövegek, a Példabeszédek könyvének ha-
sonlóan felépített utolsó fejezete és a Sirmak könyve egésze.
Ezek a részek más nyelvre fordítottan elvesztenék eredeti
alakjukat.

De további bizonyítékok is találhatók: אדם neve az אדם-
ból származik (Gen. II. 7.)⁴⁵⁾, a nő אישה elnevezése a férfiút
jelentő איש-ből (Gen. II. 22.)⁴⁶⁾ Ezek a szófedések az aram-
ban nem adhatók vissza.

Még nem merült ki ezzel sem a bizonyítékok sora: felhoz-
hatók a Szentírásban szereplő nevek, az azokat magyarázó
szószármaztatásokkal, amelyek az arabban elképzelhetetlenek:
Káin neve קנין (Gen. IV. 1.) igealakból, Sét neve שֵׁת for-
mából, továbbá Peleg, Jákob, Izrael stb. elnevezések eredetük
magyarázatával, amelyeket az arab és aram nyelvek át-
vettek ugyan, anélkül azonban, hogy az etymologiai magya-
rázatot egyik is vissza tudná adni a nyelvén. S még hátko-
dik nem egy ellentmondani a Gen. XI. 1. megállapításának,
hogy nem volt más nyelv egykoron a héber mellett. Az embe-
riség szétszóródásakor a nyelv is elágazott, de a próféta (Ce-
fanja. III. 9-10.) jövődőlésével majdan ismét egy nyelv lesz
a földön.⁴⁷⁾

A karaita Qirgisáni itt rabbanitáktól taposott ösvényen

⁴⁵⁾ Az első ember nevének אדם-ből való származása szinte axió-
mának vétetett. L. Abulwalid szótárát: אשר נגזר שמו ממנה Sepher
Haschoraschim. ied. Bacher. Berlin, 1896. p. 13. s. v. אדם Szó szerint kö-
veti őt Maimuni (More. I. 14.). Hasonlóképp David Kimchi is szótárában
(s. v. אדם) s mások.

⁴⁶⁾ Erről a bizonyítékról, mint az irodalomban szereplők közt a leg-
súlyosabbról, sorsáról és útjáról külön tanulmányt írtam: A héber nyelv
ősn nyelv voltának egy bizonyítékáról. A BLTT. 1936. Évkönyvében.

⁴⁷⁾ Hartwig Hirschfeld: Qirgisani Studies. London, 1918. (Jew's
College Publication. No. 6.) p. 24–25., 44–45.

nalad, állításai és bizonyítékai a zsidó irodalom ismert adatai s kétségtelen, hogy Qirqisáni ismeri e forrásokat, merít belőlük és értékesíti azokat.⁴⁸⁾

Salamon Ibn Gabirol (XI. sz.) 19 éves korában irt עקב c. grammatikai költeményében teszi meg nyilatkozatát. Az egykor 400 versnyi költeményből, amelyről azt írta Ibn Ezra ugyancsak Móznajim c. műve bevezetésében, hogy becset arannyal sem lehetne felmérni, ma már alig van meg 90 sor. A 40–42. sorok a következőképen hangzanak:

היא היתה מאז שפת כל-היום עד נפלו אנשי עצה נבכרת
כלל שפתם אז לכר בלשון בני עבר לכרה היתה נותרה
... נחלה

„Ez volt minden élőlény nyelve, míg a balga gondolkodású emberek szét nem szóródtak. És összezavarta Isten beszédüket, egyedül Éber fiai nyelvében maradt meg örökségül.”⁴⁹⁾

Jehuda Halévi (XII. sz.) vallásfilozófiai művében, a Kuzariban, a héber nyelvet, történetét, sajátosságait vizsgálódása tárgyává teszi, s a zsidó tudós a kazár királlyal való vitájában, mint a zsidóság felfogásának s egyszersmind a szerző elgondolásának szószólója, oly felfogást nyilvánít, amely részben kora zsidósága szellemi világának közkincese volt, részben azonban az író saját kutatásának és új gondolatainak eredménye. Legszorosabban három fejezet tartozik ide (II. 67–68., IV. 25.).⁵⁰⁾

A kazár király felteszi a kérdést: van-e a héber nyelvnek felsőbbsege az arab nyelv felett,⁵¹⁾ amely szemmeláthatólag sokkal tökéletesebb és gazdagabb nála. A zsidó tudós felelete röviden a héber nyelv történetét kívánja adni: a nyelv is osztotta beszélői sorsát, elszegényedett szegénységükben, megfoghatozott számuk csökkenésével, de valójában a nyelvek

⁴⁸⁾ B. Heller: Eléments agglutives dans les règles herméneutiques du Caraité Qirqisani. REJ. LXXXIX. 1930. 240–241., 244. II.

⁴⁹⁾ I. Egers, Zunz-Jubelschrift. Berlin, 1884. héber rész: 194. I. A költemény idézi Parchon Machberet-je bevezetésében. ed. Stern. 1844. p. XXIII.

⁵⁰⁾ Das Buch Al-Chazari. Hrsg. Hartwig Hirschfeld. Leipzig, 1887. 125–127., 267–269. II.

⁵¹⁾ Az eredeti arab szöveg oxfordi kézirata nem csupán az arab, hanem az összes többi nyelvvel való összehasonlításról beszél. A héber fordítás egy párisi kézirata is על כל לשון -t ír. L. Hirschfeld: I. m. p. XXXII. Bacher szerint az arabbal való összehasonlítás a fordításban céltaloz. Hebraica. VIII. 140.

legelőkelőbbje a hagyomány és értelem szerint egyaránt. A hagyomány azt tartja, hogy ez a nyelv, amelyen a Mindenható beszélt Ádámmal és Évával s ez volt az első emberpár társalgási beszéde is.⁵²⁾ E tényre világosan mutatnak a szentírási nevek. A felsorolásban a Qirqisáninál találtakhoz mint újak járúlnak: הוה (Éva) neve a ה (élő. Gen. III. 20.) szóból, a נה név נחמנו (meg fog bennünket vigasztalni. Gen. V. 29.) kitételből. Ez volt Éber nyelve is s róla hívják hébernek, mivel megmaradt nála a nyelvek különválta és zürzavara idején is.⁵³⁾ Mássalütt (I. 49.) meg úgy fogalmazza meg e gondolatot, hogy Ábrahám maga is a bábéli zavar idején élt, de ő és családja kitartott őse, Éber nyelvénél, amely éppen tőle nyerte elnevezését.⁵⁴⁾

Jehuda Halévi ezután a héber felsőbbsege bizonyítására tér reá.⁵⁵⁾

A Jehuda Halévi mutatta úton jár Ábrahám Ibn Ezra az ősnyelv kérdése eldöntésénél, amely többször kerül szóba nála.⁵⁶⁾ A rövidebb, elterjedt kommentárjában (Gen. XI. 1.) úgy nyilatkozik, hogy a Szentírás említette „egy nyelv”: a szent nyelv, s bizonyítékul ő is Ádám, Éva, Káin stb. neveit hívja, amelyek csak a héberből származtathatók. A hosszabb, töredékes kommentárjában (XI. 1.) az Ádám, Sét, Noé neveket

⁵²⁾ P. 125. שהיה הרשון אשר דבר בה השי"ת עם אדם וחוה ובה דברו שניהם

⁵³⁾ U. o.: מפני שנשאיר עליה עת הפלגה ובכלול הלשונות

⁵⁴⁾ P. 23–25. Ezzel az általánosan elfogadott hagyománnyal a héber nyelv elnevezéséről talán csak Artapanus (i. e. I. sz.) adata ellenkezik: *Ábrahámról* nevezik magukat hébereknek. I. Cap. 1. Riessler: Altj. Schrifttum. p. 186. A szöveg hibás értelmezéséből született e magyarázat.

⁵⁵⁾ J. H. fejtegetéseirez bő párhuzamokat hoz a középkori grammatikusok és szentírásmagyarázók irataiból Moscato a Kuzarira írt c. kommentárjában, amely Velencében 1594-ben jelent meg. A szerzőről és művéről magyarul Leipniker írt: Jehuda b. Josef Moscato élete és irodalmi munkássága. Bp., 1896. 1–8., 21–23. II. L. még Cassel gazdag jegyzeteit: Das Buch Kusari. Leipzig, 1869., p. 166–169., 172. Jehuda Halevinék a héber nyelvről szóló ez elmélkedéseit külön értekezés tárgyává tette Bacher: The Views of Jehuda Halevi concerning the Hebrew Language. Hebraica. VIII. 1892. 136–149. II. Ezt a becses dolgozatot nem ismerve, a tárgyat újból feldolgozta Bacherhez nem is hasonlíthatóan M. Friedländer, Jehudah ha-Levi on the Hebrew Language. Semitic Studies im Memory A. Kohut. Berlin, 1897. 139–151. II.

⁵⁶⁾ Bacher: Ábrahám Ibn Ezra, mint grammatikus. Budapest, 1881. 30–33. II.

hozza fel állítása alátámasztására.⁵⁷⁾

Az ősnnyelvről azonban kivált utolsó írásának tartott, שפה ברוך c. grammatikai művében beszél. A munka keletkezése ideje és íratásának helye bizonytalan, Ibn Ezrának kevéssé ismert, alig elterjedt írásai közé tartozik. Az ősnnyelv-problémát mindjárt bevezetése elején megpendíti: kutatni szándékozik, melyik nyelv volt a nyelvek legelsője. Sokan az aramot tartják annak, sőt a természetes nyelvnek is, amelyen egy lakatlan puszta helyezett, néma dajkára bízott gyermeknek okvetlenül beszélnie kell. Ezt az állítást Ibn Ezra visszautasítja: az emberrel veleszületett fly természetes nyelvét más nyelvek elsajátítása sem volna képes elfeledtetni. Helyette leszögezi, hogy a héber, aram és arab egy nyelvet képez, közöttük az aram a legszegényebb, a héber viszont az első és egyszersmind kettejük alapnyelve is.⁵⁸⁾ Érvei ismét a bibliai nevek, újabbakkal kiegészítve: Ádám, Sét, Noé, Sámuel, Jábéc (I. Kron. IV. 9.) s az ellenük felhozott ellenve-
teket egymásután cáfolja meg.

Érdekes, hogy rövidebb kommentárjában Éva neve még a héber nyelv ősnnyelv volta bizonyítékai között szerepel, hosszabb kommentárjában és a fenti helyen viszont megjegyzi, hogy ezt a nevet mindhárom nyelv a sajátjából tudja magyarázni.

Profiat Durán (XV. sz. eleje) Maase Efodjában⁵⁹⁾ az előtte járt szerzők leghatásosabb kitételeit sorakoztatja fel a héber nyelv ősiségére, különösen J. Halévit aknázza ki, csaknem szóról-szóra. Megállapításainak rövid foglalatlja: Isten teremtette a héber nyelvet, ő tanította meg reá Ádámot, Évát és a kígyót, ez volt az egész emberiség nyelve a torony építése előtt. Pártütésük büntetése e nyelvnek elvesztése volt és beszédük zavarra, hetven nyelvvé változott.⁶⁰⁾ A többi nyelvről azt mondja később, hogy a héberből vétetett.⁶¹⁾

Abraham de Balmes (XVI. sz.) tömör, rímes bevezetésében tesz hitet a héber ősisége mellett: erre vonatkozik a Szentírás „egy nyelv és egy beszéd” kitétele, ezen szólnak

⁵⁷⁾ Friedländer: Essays on the Writings of Ibn Ezra. London, 1877. Héber rész: p. 58.

⁵⁸⁾ הראשה והמוסר לשון הקדש היא הראשה והמוסר ed. Wilensky. Debir. II. Berlin, 1924. 286–288. II. U. o. p. 302.: לשון הקדש והיא הקדמנית.

⁵⁹⁾ Ed. Friedländer-Kohn. Wien, 1865.

⁶⁰⁾ אנשי דור הפלגה כולם קודם כנענים מדברים הלשון ההוא והיא

ענינים על מרים העדר הלשון ההוא מאת I. m. III. p. 30–31.

⁶¹⁾ XII. p. 62.: לשון העברי והלשונות הלוקחים ממנו.

az angyalok is... A bábeli zavar után ez az ősi nyelv Éber fiainál maradt meg örökre.⁶²⁾

Azarja dei Rossi végül az anyag összefoglalására vállalkozik, figyelme és sokoldalú érdeklődése nemcsak a zsidó irodalomra terjed ki, hanem az egyházatyákra s a későbbi írókra is.⁶³⁾ Művének sok érdekes adatot köszönhetünk, amelyből csak egy-kettőt idézhetek.

Kortársának דור הפלגה c. kéziratos művéből veszi, hogy ezer-nél több olyan szó van a világ nyelveiben: a latinban, görögben, olaszban, stb., amely a héberből való. A példák legtöbbje ugyan hamis, de őt azért meggyőzi, hogy ez is bizonyíték arra, hogy a szent nyelv őse és szülője a többi nyelvnek.⁶⁴⁾

Olasz szerzőt idéz, hogy a toscanai nyelvjárásban száz szó akad, amely a héberből származik, névtelen írő olasz nyelvű aram grammatikájából pedig azt a tételt hozza, hogy a nyelvzavar idején sok szó maradt meg a szent nyelvből elszórtan és romlottan az újonnan keletkezett nyelvekben; minden nyelv őriz tehát nyomokat az alapnyelvből: a nyelvzavar területéhez közel eső népek, az aram, arab és egyes keleti népek szemmel láthatóbban, nyugat népeinél már alig észrevehető.⁶⁵⁾ Ez utóbbira már Ibn Soeib is figyelmeztet, hogy minden nép nyelvében vannak a nyelvzavar óta héber szavak, héber elemek.⁶⁶⁾

Az ősnnyelv jellegéhez még az is hozzátartozik, hogy ezt tekintették egyben az angyalok nyelvének. Héber az ősnnyelv: az angyalok nyelve is csak ez lehet. A talmud ismeri a felfogást: ne könyörögjön az ember aramúl, mert a szolgálattévő angyalok nem figyelnek reá, nem értik az aramot⁶⁷⁾, a Zohar meg kerekén kijelenti, hogy az angyalok csak héberül tudnak,⁶⁸⁾ e nézetet van sok más között Száadja⁶⁹⁾ és Jehuda Halévi⁷⁰⁾ is.

⁶²⁾ משה הלשון הזה לשון קדומים לבני עבר כל הימים Műve 1523-ban jelent meg דרוקו ספר דקדוק címmel (később אכנים felirattal). Velence, számozatlan lapokkal.

⁶³⁾ Meor Enajim. c. LVII. ed. Cassel. Wilna, 1866. p. 454. skk.

⁶⁴⁾ I. m. 456–457. ll.

⁶⁵⁾ U. o. 456. l.

⁶⁶⁾ נישאר ממנו קצת בני דרשות על התורה האומות.

⁶⁷⁾ Szóta. 33a, Sabbath. 12b.

⁶⁸⁾ Ed. Cohen. I. Jerusalem, 1926. 134b.

⁶⁹⁾ Harkavy, Mittheilungen. I. 13.

⁷⁰⁾ המלאכים יותר חוששים לה Kuzari. IV. 25. ed. Cassel. p. 342.

A XVI. és XVII. század európai nyelvtudománya alapítésként tanította, hogy az emberi nem ősi nyelve a héber volt, s hogy ezért minden nyelvnek a héberből kell erednie. Egyként hitték ezt magyarok és franciák, németek és svédek.⁷¹⁾ A problémát számukra az képezte csupán, miként lehet a sok *nyelvjárást*, görögöt és latint, koptot, perzsát és törököt visszavezetni közös forrásukra, a héberre. Valóban bámulatos, mennyi tudományt és szellemet vesztegettek e kérdésére a XVI. és XVII., sőt még a XVIII. század folyamán is,⁷²⁾ hogy azután a komoly nyelvtudomány megindultával a kérdés végleg elveszítse jelentőségét és tudományos jellegét.

Héber-aram-arab. Már az eddigiekből is kivehető volt, hogy zsidó tudósainknak a héber nyelv ősiségét az arammal és arabbal való összehasonlítás következményeként kellett leszögezniük. A kérdés azonban ezzel még nem volt lezárva. Meg kellett arra is felelniük: mi az oka a három nyelv hasonlóságának, a két nyelv a héberhez miként viszonyul, vele szemben milyen szerepet kaphat.

Nevezetes, hogy a héber-aram nyelvhasonlítás a talmudig vezethető vissza, ahol R. Chanina mondásaként a következőt találjuk: Isten Izraelt azért küldte épen Babyloniába, mert az aram nyelv igen közel áll a Tóra héber nyelvéhez.⁷³⁾

A kérdés beható tárgyalása Abulwaliddal indul meg (XI. sz.), aki a három sémi nyelv rokonságáról többször beszél.

Mózes Ibn Ezra (XII. sz.) arab nyelvű költészettanában (A magyarázat és emlékeztetés könyve) már nemcsak a tényt szögezi le, hogy a héber nyelvnek számos rokonai kapcsolata van az arabbal és syrral, de okát is adja: főleg a három nemzet közelségének tulajdonítható. Ami eltérés van közöttük, az lakóhelyük szárazsági foka, levegője és vize különbözőségének tudható be.⁷⁴⁾

Kortársa, Jehuda Halévi, másban találja meg a magyarázatot: már Ábrahám is beszélt aramul Ur Kaszdímban, mivel a nép nyelve ott az aram volt.⁷⁵⁾ A hébert használta szent nyelvvül, az aramot meg világi célokra s ezt vitte át azután

⁷¹⁾ Venetianer, IMIT. Evkönyve. 1898. 136—164. II.; Ernest Ginsburger, *Mélanges offerts à Israel Lévi*. Paris, 1926. 435—437.

⁷²⁾ E. König: *Hebräisch und Semitisch*. Berlin, 1901. 114—115. II.

⁷³⁾ Peszachim. 87b: *משפני שקרוב לשון תורה*.

⁷⁴⁾ Schreiner: *Le Kitab al-Mouhadara wa-l-Moudhakara de Moise b. Ezra et ses sources*. REJ. XXI. 1890. 104. I.

⁷⁵⁾ M. Friedländer félreértheti e helyet, s azt állítja, hogy J. H. fel fogása szerint Ábrahám az aram nyelv megteremtője. *Semitic Studies*, A. Kohut-Emlékkönyv. Berlin, 1897. 140. I. 1. j.

Ismael az arabokhoz, ahol az arab nyelv alakult belőle. E három tehát rokonnyelv (משפחה), hasonló szókincsében, mondatfűzésében, ragozásában.⁷⁶⁾ Figyelemreméltó kísérlet ez egy történeti feltevés kialakítására a három fő sémi nyelv rokonságáról. J. H. itt természetesen saját kora állapotát tükrözi vissza a multba: ez a kettős nyelvűség a zsidók között késő korokig megvolt.⁷⁷⁾

Egy másik, nem kevésbé érdekes kísérletet az arab és héber rokonságának bemutatására J. H. tanítványa, Salamon Ibn Parchon szótárából (1160.) nyerünk. Ebernek a Szent-írás (Gen. XI. 15.) felsorolta testvérei egyike *עִבְרִי* (Jerem. XXV. 26.), ő volt az arabok őse és ezért hasonló a héberhez nyelvük.⁷⁸⁾

Ábrahám Ibn Ezra is megragad minden kínálkozó alkalmat, hogy kifejezést adjon véleményének: a héber, aram és arab nyelv eredetileg egy nyelvet alkotott,⁷⁹⁾ az arab nyelv nagy részében a héber alkata szerint való,⁸⁰⁾ a két nyelv rokon egymáshoz,⁸¹⁾ nagyjából hasonló,⁸²⁾ a két nyelv egy család,⁸³⁾ mindhárom nyelvtanának felépítése közös vonásokat mutat.⁸⁴⁾

Ez időben már egy újabb s általánosabbá vált vélekedés talált hitelt: az arab nyelv tulajdonképpen elkorcsosult hajtása a hébernek. Ez a nézet első világos kifejezését Maimúninál találta meg, aki Sámuel Ibn Tibbonhoz, a Dalalat Alhain fordítójához írt levelében, amidőn megdicséri nagyszerű

⁷⁶⁾ Itt az eredetiben hiányzik s csak a fordítás célzatos hozzátétele:

„וזהו הדין, שהם הענין, למה המעולה שבהם, והוא הענין, „a héber azonban a legkiválóbb közöttük.” Das Buch Al-Chazari. Ed. Hirschfeld p. XXXII. I. még Hirschfeld ily című fordításában is: Breslau, 1885. 98. I. 1. j.

⁷⁷⁾ Steinschneider: *Die fremdsprachlichen Elemente im Neuhebräischen*. Prag, 1845. 6. I.

⁷⁸⁾ Machberet. ed. Stern. Posonii. 1844. p. 51a. s. v. *עִבְרִי* végén. Az érdekes kitételt, amely a kiadott szótárban nem található meg teljességében, bécsi kéziratból Bacher közölte először: *מִי מַעַם נִפְלֵל לְשׁוֹנֵם*. L. Bacher: Salomon Ibn Pachon's hebräisches Wörterbuch. ZAW. XI. 1891. 38—39. II.

⁷⁹⁾ *שפה כנורית* ed. Wilensky. Debir. II. 1924. 286—287.

⁸⁰⁾ Kommentárja Gen. I. 1.-nél.

⁸¹⁾ Lev. XI. 13.-nál.

⁸²⁾ Ex. XII. 9.-nél.

⁸³⁾ Gen. XXX. 37.-nél.

⁸⁴⁾ Hosszabb kommentárja Gen. XI. 1.-nél. Friedländer: *Essays*. p. 58.

jártasságát az arab nyelvben, nem múlászta el hozzáfűzni: ez a nyelv voltaképpen kissé megromlott héber.⁸⁵⁾ Goldziher megfigyelése, hogy míg a hittestvérei egyikéhez szóló e levélben kerteles nélkül kijelenti, hogy az arab romlott héber, addig a mohammedánok számára készült orvosi elmékedéseiben a nyelvükre büszke arabok előtt ezt óvatosan elhallgatja s helyette így nyilatkozik: „Ami a héber és arab nyelvet illeti, megegyeztek a két nyelv ismerete alapján abban, hogy *ez egy nyelv* kétségtelenül, hasonlóképpen az aram is közel van hozzájuk, a görög pedig az utóbbihoz.”⁸⁶⁾ Az e helyütt tett kijelentése valójában csak így, kiszakítottan hat az előbbi szöveg ellentétéül, a teljes szöveg másként fest. Szavai világos megértéséhez hozzátartozik a körülmény ismerete, hogy Galénussal száll itt vitába, aki azt állította a görög nyelvről, hogy a legvilágosabb, legteljesebben előkelő és legemberibb, míg a többi nép nyelve malac röfögéséhez hasonlít, meg békák brekegéséhez. Ezzel az elvakultán büszke kijelentéssel vitázik már Mózes Ibn Ezra, al-Rázi támadó cáfolatát használva fel ellene.⁸⁷⁾ Maga Maimúni elfogadja Galenus tételét: a görög valóban hangzásra és logikára a legtökéletesebb nyelv lehet, de ebben a dicséretben osztozik a középső égöv többi nyelve is, a héber, arab, perzsa és aram. Felhozza Maimúni Al-Farábi véleményét, hogy a nyelvek csakúgy, mint a testek, a mérsékelt égövben tökéletesebbek, mint az északiban és déliben,⁸⁸⁾ olyan felfogás, amelyet Ibn Khaldún is oszt.⁸⁹⁾ S csak ezután következik a fontosabb, arabul idézett megállapítása, amely így — természetesen — veszít súlyából más nyelvek társaságában. Bachernek lesz igaza: „Maimúni, úgy látszik, azért nevezi az arab nyelvet a héber nyelv legközelebbi rokonának, hogy a hébernek része jusson azokból a jelességekből, melyeket az arab írók tulajdonítanak az arabnak.”⁹⁰⁾

A gondolatnak mindkét árnyalata kifejezője lett a Mai-

⁸⁵⁾ מהם ענין שונשבה מעד ed. Lemberg, 1859. c. 143. p. 27. Goldziher téved, amikor e kitételt két helyütt is jelzi: responsum-gyűjteményében s az Ibn Tibbonhoz írt levélben. A két hely egy és ugyanaz. Studien über Tanchum Jeruschalmi. Leipzig, 1870. 19. l.

⁸⁶⁾ „... faqad ittafaqa... annaha lugha wahida bila sakkin waka-daka l-surjanijja qariba minha...” Goldziher: ID. d.olg. 19. l. 2. j., 1. to-vábbá: Bacher, Chwolson-Festschrift. Berlin, 1899. 142., 144. ll.

⁸⁷⁾ Schreiner, REJ. XXI. 1890. 105–106. ll.

⁸⁸⁾ ספיקי משה Kóbec. II. 22d.—23b.

⁸⁹⁾ Schreiner, REJ. XXI. 1890. 105. l.

⁹⁰⁾ Bacher: Maimúni Mózes szentírásmagyarázata. Budapest, 1896. 152. l. 2. j.

múni utáni zsidó tudósok nemzeti büszkeségének és öntudatának.

Jeruzsálemi Tanchúm (XIII. sz.) nézete, hogy a három nyelv beszélőik természeti hasonlósága miatt rokon (kommentár Jozs. XV. 47.-nél).⁹¹⁾

Maimúni írása visszhangjának tekintendő a Profiat Duránál található felfogás: az arab is, az aram is romlott héber, a megfordítottját azonban nem mondhatni.⁹²⁾

A sokoldalú Szaadja Ibn Danán, az arab nyelv kitűnő ismerője, hasonlóképpen szól: az arab lényegében a szent nyelv, amely megromlott.⁹³⁾

Elija Levita (XVI. sz.) Meturgeman c. targum-szótára bevezetésében (első kiadása: 1541.) vázolja az aram nyelv történetét. Syriában keletkezett a héber elferdítéséből. Aram, Sém legfiatalabb fia (Gen. X. 22.) után nyerte elnevezését s a Tóra tanúsága szerint (Gen. XXXI. 47.) az ősatyák idejében már beszélték. Ibn Ezrából citálja a következőt: az aram romlott héber — Bacher szerint azonban Ibn Ezránál ilyesmi nem található.⁹⁴⁾

Syr (aram) az ősn nyelv. Arab írónál túlnyomórészt, a syr forrásokban meg általánosan, de könnyen érthetőn a syr szerepel ősn nyelvként. Úgy gondolom, az Arab írónál ez megalakulás: a hébert semmiesetre sem akarták ősn nyelvnek tisztelni, a fiatalabb arabot meg nem merték, választásuk csak a syrre eshetett.

Tabari szerint az emberiség Bábel előtt syrül beszélt: „este lefeküdtek és nyelvük a syr volt, reggelre kelve összezavarta Allah nyelvüket és tette, hogy ne értse egyikük a másika szavát.”⁹⁵⁾ A tudós Masúdi már részletesebben beszél: a syr a legrégebb nyelv, amelyet Ádámon kezdve beszélt

⁹¹⁾ Goldziher: Studien über Tanchum Jeruschalmi. Leipzig, 1870. 22. l.

⁹²⁾ Maase Efod. ed. Friedländer-Kohn. c. IV. p. 33., c. VII. p. 40. Az utóbbi helyen — Goldziher szerint (id. m. 21. l. 2. j.) — kérdéses, vajjon a talmudi aramra vonatkozik-e, vagy az aram nyelvre általában. Az előtte álló hely azonban kétségtelenné teszi, hogy az aram nyelvet általánosságban érti.

⁹³⁾ Neubauer: מלאכת השיר Frankfurt a./M. 1865. 3. l. כי ידוע הוא לשון הערב היא לשון הקדש בעצמה אלף שונשבה L. még H. Brody: Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's. I. Berlin, 1895. 10. l.

⁹⁴⁾ Bacher: Elija Levita's wissenschaftliche Leistungen. ZDMG. XLIII. 1899. 220., 258. 12. j.

⁹⁵⁾ „Fa-amsau wa-kalamuhum al-surjanijjatu...” Tabari: Annales. ed. De Goeje. I. 220.

az emberiség (II. 106.); később hozzáfűzi, hogy a syr a nyelvzavar előtt az emberek egyetemes nyelve volt. Ábrahám is syrül beszélt és Ismaelnek Mekkában kellett az arabot megtanulnia (III. 145.).⁹⁶⁾

Ibn al-Athir a nyelvzavar elbeszélését így fejezi be: az emberek ezideig egy nyelvet beszéltek — a syrt —, amely azután 73 nyelvévé változott.⁹⁷⁾

Abulfarag ugyanezt bizonyítja: a syr volt az emberiség első és eredeti nyelve (Chron. Syr. p. 5., 9.; Historia dynastiarum. I. p. 9., 16., 24.).⁹⁸⁾

Ibn Khaldûn, történetíró, a syrre való gyakori utalásai egyikében ezt írja: „... a syrek, mivel közel voltak a világteremtéshez, reájuk jutott minden régi dolog, vagy természeti (adomány), mint ... a nyelv, meg a varázslat és ennek csak Allah a tudója”.⁹⁹⁾

Arab kéziratokból valók a következő adatok. (Ichwân al-safâ című műben): „Ádám és gyermekei a syr nyelvet beszélték egymás között, vagy más hagyomány szerint a nabataeus nyelvet.” Sehab-eldin-Fâsi a világteremtés leírásánál a következőképp elmélkedik: „Ádám elnevezte feleségét Hawának, amely syr nyelven annyit jelent: „az, aki élő lényből teremtetett”. Ádám az Istentől kapta az összes nyelvek ismeretét; de gyermekei kizárólag a syr nyelven beszéltek és írtak. Ezen a nyelven íródott a kinyilatkoztatás 50 könyve, amelyet Isten Sét-el közölt.” Ugyanez író később: „Hud volt az első, aki az arab nyelvet beszélte. Ő előtte csak a syr volt használatos az emberek között és az a 20 könyv, amelyet Ábrahám kapott Istentől, szintén syr nyelvű volt.”¹⁰⁰⁾

Elpherar Korán - kommentárjában (XVI. 28.-hoz) a nyelvzavarnál hangsúlyozza, hogy az emberek ezután 73 nyelven beszéltek, ezelőtt azonban nyelvük a syr volt.¹⁰¹⁾

A syr források természetesen kizárólag a syr mellett döntenek. Theodoretus szavaival ez volt az emberiség ősi nyelve,

⁹⁶⁾ Bacher: Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur. Kobak, Jeschurun. VIII. 1871. 20. l.

⁹⁷⁾ Grünbaum: Neue Beiträge. p. 97.

⁹⁸⁾ Grünbaum: Id. m. p. 63.

⁹⁹⁾ Kéziratból hozza az arab szöveget: Goldziher, Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik. ZDMG. XXVI. 1872. 766.

¹⁰⁰⁾ M. Quatremère: Mémoire sur les Nabatéens. Nouveau Journal Asiatique. II. Série. Tome XV. Paris, 1835. 241—242. II.

¹⁰¹⁾ „Wakana lisanu 'nnasi qabla dalika bi'ssurjanijjati.” Geiger: Was hat Mohammed. 2. ed. 1902. p. 116.

bizonyítékául néki is a bibliai nevek: Ádám, Káin, Ábel és Noé szolgálnak.¹⁰²⁾

Salomon Bassoranál ugyanezt találjuk: „az első embertől egészen a torony építéséig egy nyelv volt a világon, mégpedig a syr.”¹⁰³⁾ Michael patriarcha, egy syr krónika szerzőjének nyilatkozata, nehézkes előadásában hasonlót szegez le: „az ősi nyelv, amelyet Ádám használt, ugyanaz, amely ma is használatban van közöttünk, kaldeaiak között. Valóban Ábrahám kald születésű volt és őse anyanyelve, melyet Ébertől tanult, nem különbözött attól a nyelvtől, melyet mi syrek beszélünk, akik szintén kald eredetűek vagyunk.”¹⁰⁴⁾

A Méh-könyve kétszer is tesz vallomást e hagyomány mellett. Először Peleg (=Pálág) nevével kapcsolatban jut a megállapításra, hogy syrül beszéltek Éber házában. Peleg a nyelvzavar idején született s ezért kapta nevét syr szóval, amely ez időben használatos volt.¹⁰⁵⁾ Másodszor pedig a nyelvzavar leírásánál: Ádámtól a torony építéséig csak egy nyelv volt, a syr. Egyesek ugyan azt mondják, hogy a héber; de a hébernek e nevet csak Ábrahám után kapták, aki az Euphrates folyamán átkelt... s erről az „átkelésről” (עבר) nyerték a „héber” nevet.¹⁰⁶⁾ Az ugyancsak syr-keresztény Kincsesbarlang alig ad újabbat: Ádámtól ezideig mindannyian egy nyelven beszéltek, t. i. syrül, azaz aramul, mert ez minden nyelv királynője. A korábbi írók tévednek, mikor azt állítják, hogy a héber volt az első nyelv s tévedésüket írásaikba is bevitték. Valójában azonban minden nyelv a világon a syrből származott, s minden könyv nyelve keverve van vele.¹⁰⁷⁾

At-Tarsúsi Encyklopaediájában a nyelvfelosztásról szóló elméletében szintén a syrnek juttatja a legelőkelőbb szerepet. „Alapnyelv — úgy mondják — a következő hét: kínai, hindú, szudáni (néger), görög, török, perzsa s nem említik a hetediket; ez talán a syr lesz, az angyalok nyelve, egészen Munkir és Nakir (halálangyalok) - ig. S mindezen nyelvekre Allah tanította Ádámot.”¹⁰⁸⁾ Tehát a syrrol is elhangzott — mint

¹⁰²⁾ Quaestiones in Genes. ed. Schulze. I. 72., 73.

¹⁰³⁾ Assemani: Bibl. Or. III. 14-ből A. Brüll: Fremdsprachliche Redensarten. Leipzig, 1869. 10. l.

¹⁰⁴⁾ Kéziratból: M. Quatremère, Nouveau Journal Asiatique. II. Série. Tome XV. 1835. 209—210. II.

¹⁰⁵⁾ The Book of the Bee. ed. Budge. Oxford, 1886. p. 36.

¹⁰⁶⁾ U. o. p. 42.

¹⁰⁷⁾ Schatzhöhle. ed. Bezold. I. 1883. 29. II. 1888. 122—124.

¹⁰⁸⁾ Bécsi kéziratból: Goldziher, ZDMG. XXVI. 1872. 785.

a héberről — a vélekedés, hogy az angyalok nyelve.¹⁰⁹⁾ Ezzel már bizonyos szent jelleget is tulajdonítanak neki, amit erősíteni látszik az a feljegyzés, hogy Abd ul-Rahmán ul-Magdül (megh. 944.) sok aszkétikus gyakorlata között azt is megfogadta, hogy három hónapot hang nélkül tölt el s hallgatását mindössze három napra szakítja meg, ez idő alatt pedig csak syrül beszél.¹¹⁰⁾

Perzsák is támogatják az arab és syr források e hiedelmét. Perzsa történetíró, Haider-Rázi szerint Ábel meggyilkoltatásakor Ádám elégiát írt syr nyelven —, amely nyilván csak a syr ősnelv voltát bizonyíthatja.¹¹¹⁾

Nabataeus az ősnelv. A keleti írók a nabataeust nem tekintették keverék nyelvnek, vagy nyelvjárásnak, sőt a legelőkelőbb nyelveknek kijáró tisztelettel kezelték. Eredete némelyikük szerint a világ első napjáig vezethető vissza s régiségéről ugyanazt állítják, mint a syréről. Ádámot is nabataeus nyelven beszéltek, s a már említett kézirati forrás elképzelésével Ádám és gyermekei egymás között syr, vagy *nabataeus* nyelven beszéltek.¹¹²⁾

Arab az ősnelv. Javarészt tehát arab írók szegődnek a syr nyelv ősiségének hirdetőiül, de nemzeti büszkeségük és kétségtelen meggyőződésük néhol azért kiütközik: hirdetik az arab nyelv régiségét is.¹¹³⁾ Olvasható ugyan, hogy csak Hud volt az első, aki az arab nyelvet beszélte,¹¹⁴⁾ meg, hogy a nyelvzavar után, midőn Babelből elszéledtek, először Amalek beszélt arabul, s „ezért nevezték őket és Ghurhumot az arabul beszélő araboknak“¹¹⁵⁾ de Al-Kisai-ban az a nézet is szószólóra talált, hogy Ádám 700 nyelven beszélt, legjobban azonban arabul.¹¹⁶⁾ Abd al-Malik Ibn Habib véleménye azután, hogy Ádám nyelve eleinte az arab volt, később e nyelv elferdült és syrre

¹⁰⁹⁾ „assurjanijatu lughatu 'lmalaihati.“

¹¹⁰⁾ Kéziratból: Goldziher, ZDMG. XXVI. 1872. 771. További források a syrre: Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. II. Oxford, 1913. 17. (Jub. k. III. 18.-hoz.)

¹¹¹⁾ Berlii kéziratból: Quatremère, Nouveau Journal Asiatique. II. Série. Tome XV. Paris, 1835. 241—242.

¹¹²⁾ U. o. 210., 211. II.

¹¹³⁾ E. König: Hebräisch und Semitisch. Berlin, 1901. 53—57., 170. II. Königin tudományos meggyőződése is, hogy az arab a sémi nyelvek legősibbe.

¹¹⁴⁾ Quatremère, Id. dolg. p. 242.

¹¹⁵⁾ Tabari: Annales. ed. De Goeje. p. 219. Lásd még: Seligsohn, Enz. d. Islam. I. 341. s. v. Amalik.

¹¹⁶⁾ Heller, M. Zs. Sz. XLV. 1928. 154. I.

változott, amely nem egyéb az arab elfajulásánál. Egyedül Ghurhum őrizte meg tisztán az arab nyelv ismeretét... és ivadéakai által az arab egy nagy nép nyelvévé lett.¹¹⁷⁾

Az arab nyelvről, mint ősnelvről vallott nézet Al-Zarkashinál tetőződik be: Allah az embert csak egy nyelvre tanította: az arabra. Ez az arab nyelv a déli-arab nyelvjárárs volt, Himjar és Qahtán nyelve. A qureisi arab nyelvet legelőször az északi-arab nemzet ősatyja, Ismael használta s erre nézve ismét vitás, vajjon $\phi\psi\epsilon\iota$, vagy $\theta\psi\epsilon\iota$ jutott-e ismeretéhez.¹¹⁸⁾

Az idegen nyelven író arabok közt is sokan találták természetesnek, hogy az arab nyelv a legkiválóbb¹¹⁹⁾

A hit élt tovább, egészen az utolsó századig. Érdekes adatunk van erre. Az ismert arab nyelvész, Botrus Bistáni 1859-ben Beirutban egy amerikaiak, európaiak és bennszülöttekből alakult szövetség rendezésében előadást tartott a művelt beiruti közönségnek, amely előadás nyomtatásban is megjelent. Fleischer behatóan ismertette és fontosabb részleteit fordította. Az arab tudós többek között így beszélt: „nem lehet kételkednünk abban, hogy az arab egyike a legrégibb, legtökéletesebb és legnemesebb nyelveknek a világon, s ha nem félnék, hogy szilárd bizonyítékot követelnek állításomhoz, bejelenteném igényemet, hogy ez az a nyelv, amelyet ősapánk, Ádám, a földi paradicsomban égi kijelentés útján kapott. De a legkevesebb, amit le kell szögezmem, hogy az arab és két testvér-nyelve, a syr és a héber, különböző ágai és maradványai annak a ki nyilvánított ádामी nyelvnek... Szó- és fogalom-gazdagsága a nyelvek — akár élő, akár holt nyelvek — között az első helyet biztosítják számára.“¹²⁰⁾ A nemzeti elfogultság tehát még a XIX. század tudományán is keresztül tudott törni.

¹¹⁷⁾ Goldziher, Nyelvtudományi Közlemények. XIV. 1878. 357. I.

¹¹⁸⁾ Goldziher, U. o. 357. I.

¹¹⁹⁾ Vámbéry után Richtmann, Goldziher-Emlékkönyv. (Keleti tanulmányok). Budapest, 1910. 85. I.

¹²⁰⁾ H. L. Fleischer: Kleinere Schriften. III. Leipzig, 1888. 135—136. II.

3. Hány nyelv keletkezett?

Irodalom: M. Steinschneider: Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70—73. ZDMG. IV. 1850. 145—170. II., különösen II. fejezete: Die Nationen, Sprachen und Engel. 150—157. II. — Goldziher: Die Zahlen im muhammedanischen Volksglauben. Ausl. 1884. 328—330. II. — S. Krauss: Die Zahl der biblischen Völkern. ZAW. XIX. 1899. 1—14. II. — U. a.: Zur Zahl der biblischen Völkern. ZAW. XX. 1900. 38—43. II. — Goldziher: Zahlenaberglauben im Islam. Globus. LXXX. 1901. 31—32. — Steinschneider: Die kanonischen Zahlen 70—73. ZDMG. LVII. 1903. 474—507. II. — S. Poznanski: Zur Zahl der biblischen Völker. ZAW. XXIV. 1904. 301—308. II. — Jeremias: ATAO. 4. Aufl. Leipzig. 1930. Register der Motiv-Zahlen. 825—826. II.

Már Ádám több nyelven beszél. Kelet hagyományaiiban élt az a nézet is, hogy már a nyelvzavar előtt voltak nyelvek: Ádám maga is több nyelven beszélt. A zsidó irodalomból kevés adatunk van erre, az arabok azonban többféle változatban ismerik.

A talmud vitát közöl R. Eleázár és Jóchanan között: egyikük szerint a Babel előtti beszéd a héber volt, a másik azonban azt erősíti, hogy 70 nyelv volt azelőtt is s az „egy nyelv” fogalma itt csak azzal az értelemmel bír, hogy mindannyian értették e 70 nyelvet.¹²¹⁾

A mohammedán legenda szerint Ádám az angyalok előtt minden lényt 70 névvel tudott megnevezni¹²²⁾ — minden nyelven értett tehát. Al-Fārisi megállapítása is fedi ezt: Allah az embernek minden lény nevét valamennyi nyelven kinyilvánította: arabúl, perzsául, syrül, héberül, görögül, stb. Az első ember és gyermekei mind e nyelven beszéltek. Később elszéledtek s mindegyik országba, melybe eljutottak, egy-egy nyelvet vittek magukkal...¹²³⁾ Az Ádám beszédeül tulajdonított nyelvek számában az arabok nem fukarok. Al-Kisai szerint Ádám 700 nyelven beszélt,¹²⁴⁾ mások ezt 1000-re kerekítik ki, sőt Al-Baghawī régi, kéziratoss Korán-kommentárjában az LV. Surá-nál felhoz egy tradíciót, amely nem kevesebb, mint 700.000 nyelv ismeretével ruházta fel az emberiség őst.¹²⁵⁾

¹²¹⁾ Jer. Megilla. I. 11.: שהיו מדברים בשבעים לשון.

¹²²⁾ Weil: Biblische Legenden. p. 16.

¹²³⁾ Goldziher: A nyelvtudomány történetéről az araboknál. Nyelv. Köz. XIV. 1878. 357. I.

¹²⁴⁾ Heller, M. Zs. Sz. XLV. 1928. 154., IMIT. Évkönyve. 1931. 88. I.

¹²⁵⁾ Goldziher: Id. d. 358. I.

A föld népeinek, nyelveinek száma. A bábeli zavar után a közös nyelv több nyelvre ágazott, s beszédük különbözősége különböző népekre szakította az embereket. Számuk meghatározásánál 60—140-ig sokféle vélekedés kapott helyet az irodalomban. S noha néphitek és népi képzetek egymásra való kölcsönös hatása következtében zsidó hagyomány belékerült a keresztény gondolatvilágba, ez pedig megtermékenyíthette az iszlámét — a sorrendet természetesen felcserélhetni — mégis általánosságban megállapíthatjuk: a zsidó irodalom a népek meg nyelvek számául a 70-et fogadja el, a keresztény források 72 mellett tartanak, amelyet minden számítás ellenére is kihoznak, az iszlám hagyománya pedig 73-ról tud.

A zsidó hagyomány 70-es száma a népek táblája (Gen. X.) igen régi exegéziséből alakulhatott, amely ennyi népet számlált meg. E szám megmáshíthatatlan igazsággént állt a későbbiek előtt. A LXX. két néppel többet ad (a 2. v.-ben Jafet fia még Elisa, a 24. v.-ben Arpachsad fiául ismét egy Kanaan szerepel) s ez szolgáltatott az egyháznak alapot a 72-es számhoz.

Az iszlámban ebből 73 lett, a páratlan számok felé való ismert vonzalma következményeképp, mert úgy tanítja, hogy a páratlan szám szerencsés: „Alláhu watr, juhíbb al-watr” — „Isten egyedülvaló és szereti az egyedülvalóságot” — a kerek szám feletti páratlant (felismerhető benne a „numero Deus impari gaudet” hatása). A prófétának tulajdonított egy mondat is ezt hirdeti: csináljátok a dolgokat páratlan számban!¹²⁶⁾

70 nyelv. Igen régi lehetett — mint említettem — e hagyomány a zsidósághban: későbbi számítások bármennyi nemzetet találjanak is a népek táblájában, a végösszeg: a 70-es szám megtartását szinte kötelezőnek veszik és inkább a Szentírás szövegén változtatnak valamiféle magyarázattal.

Az anyag jórésze az adott bibliográfiában, rendszertelenül ugyan, de össze van gyűjtve, ezért a legfontosabbakra szorítkozom csupán, nem törekedve teljességre.

Régi forrás a következőképp nyeri e számot: Sém fiainak száma: 26, Cham leszármazottjaié: 30, Jafetéi: 14.¹²⁷⁾ A föld népei számának megfelelően a sátrak ünnepén 70 áldozatot

¹²⁶⁾ Példák a páratlan száma: Goldziher, Zahlenaberglauben im Islam. Globus. LXXX. 1901. 31—32. II., továbbá: Berliner-Festschrift. p. 147.

¹²⁷⁾ Kétségtől régi (talmudi) szöveg nyomán a Halachot Gedolot. Hsg. I. Hildesheimer, Berlin, 1888. p. 631.

mutatnak be.¹²⁸) A midrás ezeket a népeket autentikus népeknek nevezi, a belőlük származó többi néppel szemben, akiket nem számít ide.¹²⁹) Gabriel angyal érti mind a 70 nyelvet, ő tanítja meg reájuk Józsefet.¹³⁰)

A biblia népeinek ekként megállapított száma lehetett az alapja annak, a talmudban és midrában oly gyakori nézetnek, hogy a Tórát 70 nyelven adta az Isten. R. Jóchanan szerint az isteni hang a Szináj hegyén 70 nyelvre oszlott; R. Ismael iskolája ehhez a jeremiási mondatot (XXIII. 24.) veszi hasonlatúl: „mint a pöröly sziklát zúz”, amint a pöröly ezer sziklankot szór, úgy minden szó Isten ajkán 70 nyelvre bomlik szét (Sabbat. 88b.).

A sivatagban őseink a Tórát 70 nyelven vették az oltár köveibe (Misna Szóta. VII. 7., bővebben: Toszefta Szóta. VIII. 6. ed. Zuckerman. p. 610.)¹³¹)

Ez a felfogás lehetett továbbá irányítója annak a nézetnek is, hogy a Tórát 70-féleképp lehet magyarázni¹³²), sőt a Szentírás görög fordítása készítőinek 70-es számát is kapcsolatba hozták e hittel.¹³³)

Felsorolásban egy csoportban a következőket kaphatjuk: a 70 népek 70 anyaga, 70 írása és 70 nyelve van,¹³⁴) Istennek 70 trónja, népe, nyelve, jogara, koronája.¹³⁵)

Hogy mennyire változtathatatlanak tartották a nyelvek és népek 70-ben megállapított számát, arra jellemzőül a következőket: „És ezek voltak Noé fiai — régi midrás szavai —: Jafet és leszármazottjai tizenötön, Cham és leszármazottjai harmincketten, Sém és leszármazottjai huszonheten, ezekből ágazott el az egész világ. E szám azonban 74-et adna, a világ pedig csak 70 nép között osztódott fel, amint írva vagyon (Deut. XXXII. 8.): „és felállította a népek határait Izrael

¹²⁸) Szukka. 55b. שבעים ושתים עשרה אליהו רבא c. 6. שבעים ושתים. L. még: Pesikta di R. Kahana. ed. Buber. Lyck, 1868. 193b., 195b.

¹²⁹) שבעים ושתים ואלה שמותיהם Lev. Rabba. II. 4. Egyéb példák: Krauss, ZAW. XIX. 1899. 1. l.

¹³⁰) Szóta 33a, 36b.

¹³¹) Blau: Tanulmányok a bibliai bevezetés köréből. Budapest, 1894. 84—85. ll.

¹³²) Bacher: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar. Wien, 1876. 76. 1. 2. j. U. a.: L'exégèse biblique dans le Zohar. REJ. XXII. 1891. 35. l.

¹³³) Blau, MGWJ. XLII. 1898. 92.

¹³⁴) PRE. XXIV.

¹³⁵) Wertheimer: כתי מדישת Jerusalem, 1894. II. 16.

gyermekai száma szerint”, már pedig Jákob és fiai Egyiptomba mentükkor 70 lelket számoltak? Úgy kell tehát elképzelnünk, hogy Sém, Arpachsad, Selach, Eber igazak voltak és nem számítottak a (toronyépítő) többi nép közé.¹³⁶) Számítás alapján a szöveg tehát 74 népet adna, a hagyomány 70-es számán azonban mégsem lehet másítani, inkább a szentírási szöveg szenvedjen erőszakos magyarázattal: kimarad a toronyépítéshöz néhány noachida!

Ephraem Syrus itt teljesen megegyezik a midrás felfogásával, szószerint veszi át a midrás fejtegetését.¹³⁷)

Hasonló kényszer készíti a Midrás Haggadolt is (ed. Schechter. p. 178.) magyarázatára. Csak 60 népet lát a bibliai listában, de azután így folytatja: ha valaki azt találná mondani, hogy 70 nép van, feleletül szolgáljon: a tíz ősnép nem kerül belé a számításba. Ugyanilyen fordulattal él, más számításért Abraham bar Chijja is Megillat ha-Megalle c. írásában¹³⁸): S ha más népek tudósainak nézetével úgy gondolnád, hogy 72 nemzet van.... a felsorolás viszont csak 70-t ad, úgy azt felelhetném: egy népet Mózes fiai tesznek ki, kikből Isten nemzetet ígért (Ex. XXXII. 10.), a másik meg Lévi törzse lenne.

Kalonymos Iggeret Baale Chajjim-jában is található erre hasonlóan jellemző részlet: körülbelül 70-féle ember van a földön, akik archan, alkatban, ruházatban, nyelvben különböznek egymástól — tétele bizonyításánál azonban 72-ről ad számot. (ed. Berlin. 1762. 29b., 30b.)

Az iszlám hagyományában csak elvétve található 70-es szám a világ népeiről és nyelveiről, kétségtelenül, zsidó befolyásnak bizonyítéka.¹³⁹)

A 71-es számot külön regisztrálnunk nem szükséges: valójában a 70 nép — 70 nyelv megfelelője az s úgy jött létre, hogy az összegbe bekerült Izrael is, akit rendesen a felsoro-

¹³⁶) Jalk. Gen. 61. ad. IX. 19., elveszett régi midrásban a 49 hermeneutikus szabályról. Alap gondolata megvan: Targ. Jerus. Deut. XXXII. 8-nál: נחשו נפשח דישאל דנחתו למצרים. L. még: Aptowitzer: Les premiers possesseurs de Canaan. Israel Lévi-Emlékönyv. Paris, 1926. 280.

¹³⁷) Ginzberg: Die Haggada bei den Kirchenvätern. Berlin, 1900. p. 92., U. a.: Studies in Jewish Bibliography... in Memory of Freidus. New-York, 1929. 514—515. ll.

¹³⁸) Ed. Neubauer, Mekice Nirdamim IV. gyűjtőkötete. 10. l., fordítása: Steinschneider, ZDMG. LVII. 477.

¹³⁹) Példa található reá Goldzihernél, Nyelvt. Közl. XIV. 1878. 358. l.

lásba nem vesznek fel.¹⁴⁰⁾ Így olvasható azután, hogy a synhedrion 71 tagból állt s hogy Jesajás és Obadja 71 nyelven prófétáltak¹⁴¹⁾ és Góg-Mágóg majd 71 néppel jő.¹⁴²⁾

72 nyelv. A keresztény felfogás tehát 72 mellett dönt. Augustinus (De civitate Dei. XVI. 3.) a következőképp nyeri e számot: Sem családja: 27, Chamé: 31, Jafeté: 15, összesen ez 73-at tenne ki, azonban az egyházatya nem maradhat meg ennél és tüstént 72-re igazítja.¹⁴³⁾ Ugyanide jut már előbb Epiphanius, aki kezdetben is 72-ről beszél: „Isten megzavarta nyelvüket és egyből 72-re osztotta szét őket az akkor találató emberek száma szerint.”¹⁴⁴⁾

A syr-keresztény Kincsesbarlang szerint a földön 72 nyelv volt és 72 törzsfő ennek megfelelően, de csak Jáfet családja számát kapjuk pontosan.¹⁴⁵⁾ A Méh-könyvében a képzet preformálva van: már a torony épületekor építői parancsot adnak, hogy 72 várost építsenek körötte, mindenik élén külön vezérrel (nyilván, hogy mindenik nép városra találjon a nyelvek elágazásakor).¹⁴⁶⁾ A keresztény Ádám-könyv-ben úgy áll, hogy a torony összedültével 72 nyelv keletkezett, s különválásuk után 72 fejedelmet emeltek maguk fölé, külön fejedelmet minden nyelvű nép minden országban.¹⁴⁷⁾

Amint a zsidó hagyomány 70-es számához ragaszkodniok kellett a zsidó íróknak, ugyanúgy megfigyelhető a 72-es szám kényszerítő volta a keresztény szerzőknél. Erre többek között a VII. századbéli Isidorus tanúságát bírjuk. 73 nemzetet számol. Jáfet: 15, Cham: 31, Sém: 27, a végösszeznél azonban 72-t kell adnia, mert így „ésszerűbb”.¹⁴⁸⁾ Hogy mennyire köt a tradíció, arra további példa is hozható. A Méh-könyve a következőképp vezeti le a népek felosztását: Sém népeinek szá-

¹⁴⁰⁾ Krauss: Zur Zahl der biblischen Völkerschaften. ZAW. XX. 1900. 40—41.

¹⁴¹⁾ Agadath Bereschith. ed. Buber. Krakau, 1903. p. 32.

¹⁴²⁾ Jellinek, Bet ha-Midrash. I. 56.

¹⁴³⁾ „Unde colligitur 73, vel potius (ut postea demonstrabitur) 72-as gentes tunc fuisse...”

¹⁴⁴⁾ Epiphanius Episcopi Constantiae Opera. ed. G. Dindorfius. I. Lipsiae. 1859. adv. haeres. I. 5. Az érthetetlen „emberek” kitéltet Augustinus kifogásolja.

¹⁴⁵⁾ Die Schatzhöhle. ed. Bezold. I. 30., II. 124.

¹⁴⁶⁾ The Book of the Bee. ed. Budge. p. 41.

¹⁴⁷⁾ Dillmann: Das christliche Adambuch. p. 116—117.

¹⁴⁸⁾ „...vel potius, ut ratio declaret, septuaginta duae...” Isidorus Hispalensis Episcopi Etymologiarum libri XX. ed. F. Vilelmus Otto. Lipsiae. 1833. lib. IX. c. I. p. 281.

ma: 27, Chamé: 36, Jafeté: 15, ez összesen 78 lenne már, mégis közvetlenül a részletes számítás után így zárul a fejezet: ez 72 család és a családok szerint 72 nyelv.¹⁴⁹⁾ Hasonló ellentmondás figyelhető meg a részletszámítás és a végösszeg között a latin nyelvű magyar krónikákban is, melyek hol 75, hol 79 népet lajstromoznak, míg az összeg csodálatosképp mindig 72 lesz.¹⁵⁰⁾ S hogy a keresztény felfogás 72-es száma milyen általános érvényüként férközött hívői tudatába, arra jellemző, hogy Lagarde a rabbinikus nézetet a Szentírás 70 magyarázati irányáról — amelyről fönt már szó esett — egyszerűen így másítja át: „Jeder Vers der Bibel hat 72 Auslegungen, für jedes Volk der Erde eine andere.”¹⁵¹⁾

A keresztény felfogás belézüremkedett némely zsidó és arab forrásba is és ott nyomot hagyott.¹⁵²⁾ A Midras Hagga-dolban található a következő hely: az összes földek száma, melyek Noé fiai utódjainak birtokul jutottak: 104, a szigeteké 99 (Poznanski helyes olvasatával), a nyelveké: 72, az íróké: 16. Innen azután részletezés következik (ed. Schechter. p. 182.). Jerahmeel krónikája egy helyén (XXX. 8.) ugyan 70 nyelvről beszél, másutt azonban 72-ről tesz említést — ami azt is kétségtelenné teszi, hogy a krónikás itt két forrásból dolgozott.¹⁵³⁾

Az iszlám hagyományában is akad a 72-es számra példa, keresztény hatásnak tulajdoníthatón. Tabari szerint a semiták 18 nyelvre szakadtak, a chamiták szintén, a jafetiták 36-ra,¹⁵⁴⁾ amely 72-t tesz ki. Idegen forrás alapján beszélheti el Masúdi is, hogy Nimród idejében miként különböztek el az emberek 72 nyelvre.¹⁵⁵⁾

73 nyelv. Az általánosan uralkodó felfogásnak a nyelvek számáról az iszlámban a 73-t kell hinnünk. Ibn al-Athir leírja, hogy midőn összedült a torony, ijedség következtében nyelvzavar állt elő s míg az emberek eddig egy nyelvet beszéltek

¹⁴⁹⁾ The Book of the Bee. ed. Budge. p. 36—38.

¹⁵⁰⁾ Krausz Sámuel: Nemzeti krónikáink bibliai vonatkozásai. Ethnographia. IX. 1898. 11—15. ll.

¹⁵¹⁾ Bacher: Seventy-two modes of exposition. JQR. IV. 1892. 509.

¹⁵²⁾ A zsidó és keresztény ebbeli hagyomány különbözőségéről és annak okáról már Azarja dei Rossi szól Meor Enajim-jában. LVII. ed. Cassel. p. 455.

¹⁵³⁾ The Chron. of Jerahmeel. XXXI. 1. p. 65.

¹⁵⁴⁾ Tabari: Annales. ed. De Goeje. p. 220.

¹⁵⁵⁾ Bacher: Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur. Kobak, Jeshurun. VIII. 1871. 21. Bacher még zsidó befolyásra gondolt. L. továbbá: Goldziher, Nyelvt. Köz. XIV. 1878. 358. l.

— a syrt —, most 73 nyelv lett belőle.¹⁵⁰) Hasonlóan Elpherar Korán-kommentárja idézett helyén.

Mohammeddel is 73 medínai köt. először szövetséget¹⁵¹), amivel talán azt akarja jelképezni a monda, hogy elismerte őt az egész föld.

Az iszlámban 73 szekta van.¹⁵²) A képzet eredete is nyomon követhető: „Félreértvén egy hagyományt, mely az iszlám dicsőítésére ennek 73 erényét magasztalja, szemben 71-gyel a zsidóságban és 72-vel a kereszténységben, ezeket az erényeket 73 elágazással változtatta.”¹⁵³)

Több példa említésétől eltekintek, megtalálhatók Stein-schneider idézett két dolgozatában.¹⁵⁴)

További számok. Szó esik a 80-as számról is zsidó és arab forrásban egyaránt. Az Énekek éneke (VI. 8.) szavait: „hetvenen vannak a királynők és nyolevan az ágyasok”, a Mid-ras Haggadol sajátosan a 70 ósnépre és a 80 később fellépő nemzetre magyarázza (p. 178.). Az araboknál e hit a Gebel al-Gúdi-hegy melletti Tamanin (nyolevan) nevű helységhez kapcsolódik, amelyről az a monda járja, hogy legelső lakója Noé volt, miután a bárkát 80 társával elhagyta. Egy másik változat ezt még a következővel töldja meg: a 80 ember, letelepedése után egy reggel arra ébredt, hogy nyelve megzavarodott, 80 nyelven beszél, amely között egyik volt az arab is.¹⁵¹)

Van 100 nyelv létezésére is támpont az araboknál. Abd Allah b. Zubeir, az iszlám híres hőse, 100 szolgát tartott, mind-egyikük más nyelven beszélt és ő mindenikükkel el tudott társalogni anyanyelvén.¹⁵²)

Sőt 140 népről is hallhatunk. Hunna Sephorisból¹⁵³) tanítja: 60 nép van saját nyelvvel, saját írással, 40 népnek csak saját nyelve van, de nincs saját írása, más 40-nek saját írása van, de nincs saját nyelve..., ezenfelül még számtalan nép külön nyelv és külön írás nélkül (Sir. Rabba. ad. VI. 8.).¹⁵⁴) Ez

¹⁵⁰) Al Kamil. ed. Bulak. p. 81. Grünbaum: Neue Beiträge. p. 97.

¹⁵¹) Weil: Muhammed. p. 73.

¹⁵²) Goldziher: Az iszlám. Bp. Akadémia, 1881. 385. l.

¹⁵³) Goldziher: Előadások az iszlámról. Ford. Heller Bernát. Bpest, 1912. 197., 358. ll.

¹⁵⁴) ZDMG. IV. 1850. 145—170. ll.; LVII. 1903. 474—507. ll.

¹⁵¹) Goldziher, Nyelvt. Közl. XIV. 1878. 359. l.

¹⁵²) Goldziher, ZDMG. XXVI. 1872. 770.

¹⁵³) Ez a helyes név Chijja helyett. L. Bacher: Ag. der pal. Am. III. 568.

¹⁵⁴) A szöveg ily alakjában Poznanski helyreállításával. Zur Zahl der biblischen Völker. ZAW. XXIV. 1904. 308.

a midrás az Énekek énekének egy verséhez fűződik, annak magyarázata. Ugyanebből a versből tannaita szerzőségével hasonló exegézist bírunk, amely a népek számául a 140-t fogadja el.¹⁵⁵) E számot azonban nem szükséges külön számítás eredményének vennünk, kétségtelenül, összefügg a népeknek, irodalmunkban uralkodó 70-es számával, lévén annak kétszerese.

* * *

Eredeti vázlatomban még két fejezet következett ezután.

Az első bemutatta Kelet szorosan idetartozó hagyományait az állatok nyelvéről: amennyiben az „egy nyelv” fogalma az állatokra is kiterjed, valamikor azok is egy nyelven beszéltek; miért vesztették el beszélőképeességüket; kik értették az állatok nyelvét; hogyan lehet azt elsajátítani? S a befejező részben röviden szó esett volna a növények nyelvéről.

Dolgozatom így is nagyobbra nőtt terjedelme miatt e két fejezetnek el kell maradnia.

Budapest.

Dr. Scheiber Sándor.

Ali ben Rabban al-Tabarí néhány zsoldár-idézetéről.

A kilencedik század második harmadában keresztényből mohammedánná vedlett renegát Ali b. Rabban al-Tabarí¹ természetudományi és orvosi művein kívül² teológiai munkával is kedveskedett pártfogóinak (nevezetesen al-Mu'taszim [833—841] és főképen al-Mutavakkil [847—861] kalifáknak), amelyben kimutatni igyekszik az Iszlám igazságát és összegyűjti mindazt, ami az Ó- és Újszövetségben megjövendőlni látszik Mohammed prófétai felépését és küldetésének isteni eredetét.³

¹⁵⁵) Szifre Deut. §. 311. ed. Friedmann. 134b., Num. Rabba. IX. 12., ed. Wertheimer. IV. 21.

¹ V. ö. az alább idézendő szövegkiadásokon kívül, D. S. Margoliouth: *On the Book of Religion and Empire by Ali b. Rabban al-Tabarí* (Proceedings of the British Academy, XVI. k., 1930, 165—182. l.).

² L. Firdausi' *l-Hikmat or Paradise of Wisdom of Ali b. Rabban al-Tabarí*, kiadta M. L. Siddiqi, Berlin 1928.

³ *Kitáb al-dunjá v' al-dín*, kiadta A. Mingana *The Book of Religion and Empire* angol címmel is, Kairó 1923/1342. Fordította u. a. Manchester University Press, 1922. A fordításhoz írt bevezetésben össze van állítva a

Az Iszlám igazának a Korán és a régebbi mohammedán hagyománytól hamisítottak bélyegzett iratok által való bizonyítását a tudósok közvéleménye nem fogadta valami lelkesen, már csak azért sem, mert a szerző a mohammedán teológiában és az arab nyelvben nem túlságosan volt járatos.⁴ Mindazonáltal a művében felhalmozott bibliai anyag (idézi Genezist, Exodust, Deuteronomiumot, Józsuát, Sámuelét, mindahárom nagy prófétát, Hóseát, Michát, Habakukot, Cefanját, Zakariást, Dánielt, a Zsoltárokat, az Evangéliumokat, különösen Jánost és az Apostolok Cselekedeteit, mindezt nyilván a Pešitta, vagy hasonló szír fordítás szerint, aminek érdemes volna alaposan utánanézni) valóságos fegyvertárává teszi a későbbi polemikusoknak.⁵

Ennek az írónak a zsoltáridézeteit kívánjuk itt röviden ismertetni. A lapszámok a Mingana kiadás lapjaira utalnak. Az arab szöveget szószertinti fordításban, a szírt héber átírásban közöljük.

1. Zsolt. XLV, 3b—6a

75. 1.

... מַלְאֵה הָיָא בִּרְכָּךְ אֱלֹהִים לְעַלְמָא

אֲרִימָא סִימָא בְּחַצִּיךְ נִנְבְּרָא

הַדְרִיךְ וְשׁוֹבְחֶךָ :

וְשׁוֹבְחֶךָ רַבָּא רַבָּא עַל מַלְאֵה

דְּקוֹשְׁתָּא וּמוֹכְכָא דְּדוֹרֵיקוֹתָא

נְמוֹכְךָ בְּדַחְלָתָא דִּימִינֶךָ

(Szír ugyanígy)

Ezek a zsoltárversek a szerző szerint Mohammedre vonatkoznak. Az, ami arra indította, hogy ezt a szöveget felhasználja, nincs meg a héberben, hanem csak a Pesittában, ahol ugyanis fordítása „és a te törvényed“ = וְתוֹרָתְךָ. Ebből kiindulva

szerzőre vonatkozó bibliográfiai anyag. A fordításhoz fűzött jegyzetek hasznosak ugyan, de távolról sem kielégítőek. Ami például a bibliai idézeteket illeti, a fordító nem vette észre, hogy az arab verzió eltérései rendszerint polemikus élűek és nem félreértésen alapszanak.

⁴ L. Margoliouth, *op. laud.*

⁵ Így például a Schreiner összeállította idézetek jórészt órá mennek vissza (*Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur, Semitic Studies in memory of Alexander Kohut*, Berlin, 1897, 495-513. 1.).

Ali al-Tabarí néhány ügyes módosítással kihámozta az Iszlám alapítójának két főjellemvonását: a kinyilatkoztatás hirdetését és a harciasságot.

2. Zsolt. XLVIII, 2—3a

75—76. 1.

רַבִּי מִן וּמִשְׁבַּח דְּרִיבְרָאִית

בְּקִרְיָתָא דְּאַלְהָן וּבְמִדְבָּרָא קְדִישָׁא

וּמִשְׁבַּחָא

הִדְרָתָא בְּכֻלָּהּ אֲרַעָא

„A mi Urunk hatalmas, fölötté dicséretes és Istenünk városában s hegyén egy igen szent és dicsérendő (lakozik) és az egész föld (rajta) örvendezik.“

A hely polemikus célra való felhasználása ismét a Pesittán alapszik. A szerző csak kétszer beiktatta az „és“ kötőszót, amivel természetesen megváltoztatta a mondat szerkezetét, és hozzácsatolta a második vers elejét az elsőhöz, ami persze nem felel meg sem a szír, sem a héber szövegnek. Így aztán ki van kerekítve a kép: Isten városában (úgy hiszem Mekkáért rajta) lakozik Mohammed és az egész föld örvendezik fölötté.

3. Zsolt. LXXII, 16—17.

76—77. 1.

נְהָא אִיךְ סוֹנְאָא דְּעִבְרָא

וּבְרִשָׁא דְּמָרָא נִשְׁוֹה פִּאֲרוּרֵי

אִיךְ דְּלִבְנֵי נִוְעָא מִן מְדִינָתָא

אִיךְ עִשְׂבָּא דְּאַרְעָא וְנְהָא

שְׂמָה לְעַלְמָא וְקִדְם שְׂמָשָׁא

אִיתְהוּי שְׂמָה נְתִיבְכוֹן בְּהַ

כֻּלְהוֹן עֲמָמָא וְכוּלְהוֹן נִשְׁבַּחְהוּרֵי

„... Valamint a sok gabona a föld színén. Gyümölcsei megérnek a hegytetőkön, mint az amelyik a Libanonon érik; kiserked városában mint a föld füve és emlékezete örök időig tart.

Neve megvolt a nap előtt. Valamennyi nemzet általa áldatik meg és mind dicsérik őt.“

A nehezen érthető héber szöveget már a Pesitta is több helyen módosította. Ebből a verzióból aztán már könnyű volt néhány Mohammedre alkalmazható elemet kihámozni. Az eljövendő Paraklétus működésének színhelye hegyes vidék, tehát Mekka (vagy általában Arábia hegyei), meg egy város, azaz Medina. „Neve megvolt a nap előtt“: a szír fordításban (különben egy héber kéziratban is יָיִן áll l. Kittel *B. H. a. l.*) célzás a Messiás preexistenciájára, amely tan korán behatolt az Iszlámba is, természetesen Mohammedre vonatkoztatva, nem is szólva arról, hogy Mohammed neve külön spekulációk tárgya volt. Az, hogy a nemzetek Mohammedben áldatnak meg (mint Ábrahám

igazi ivadékaiban) és a „dicsérni“ (arabul *hamida*) igének a próféta nevére való rájátszása, az itt ismertetett szövegnél jóval régebbi polemikus közhelyek.

4. Az elemztem három szöveg eléggé megvilágítja Ali al-Tabarí módszerét. Még csak azt teszem hozzá, hogy szintén Mohammedre vonatkoztatja Zsolt. CX, 5—7-et (a próféta és utódainak diadalmas háborúi), CXLIX, 4—9-et (ugyanaz a motívum) és a zsoltáridézetek közé sorolja Ézsaiás XLII, 11—13-at, mint „százötvenketedik zsoltárt, amelyet Ézsaiás prófétának tulajdonítanak.“⁶

Ezt a néhány megjegyzést csak arra szántam, hogy felhívjam a figyelmet Ali b. Rabban al-Tabarí szentirási idézeteinek érdekére és fontosságára. Ennek az anyagnak a tárgyalása bele kellene hogy illeszkedjék egy nagyobb témába, amelynek kimerítő tárgyalása a zsidó-arab filológia egyik legfontosabb feladata: a Biblia története az arab irodalomban.

Páris.

Vajda György.

„A bölcsesség hét pillére“ és a Biblia.

A »Bölcsesség hét pillére« — Bár Káppára szerint — a Tóra. Nevezett »féltanna« ugyanis a bibliai Példabeszédek könyvének eme versét: »A Bölcsesség felépítette házát, s kifaragta hét pilléreit«¹ — a Tórára vonatkoztatta.²

Amde nem e régi tekintélynek nevéhez fűződő ággádáról akarok most értekezni, hanem néhány adalékot szolgáltatni a Biblia jobb megértéséhez az egy év előtt meghalt híres angol diplomatának, a Példabeszédek könyvének idéztem versén alapuló elnevezésű naplójából, Lawrence Edward Thomas »A bölcsesség hét pillére« c. munkájából.³

⁶ Ez a szöveg a nesztoriánus breviáriumban a zsoltáros-könyvben áll (Mingana, angol fordítás, 92. l. jegyzet).

¹ IX. 1.

² Jálkut id. h., II. 944. §., Lev. r., XI. 3. §. (15 d.) L. Blau: Tanulmányok a bibliai bevezetés köréből 35. old. 6. jegyz.; Az óhéber könyv 44. old.; Masoretische Untersuchungen 40. old. és kk.

³ Magyarul Schöpflin Aladár fordításában jelent meg két kötetben, Révai kiadásában (1935). Ezt a címet a szerző — mint fivére előszavából megtudjuk (IX. old.) — »eredetileg egy hét városról szóló könyvének szánta.«

Lawrence e könyvében leírja, mint tett eleget Angliáma megbízatásának, hogy Arabia lakosságát felláztassa és Törökországot hátbatámadja. Az események érdekfeszítő elbeszélése és az érdekes jellemfestések mellett eleven képeket kapunk az arab vezérekről, a vad törzsekről, életmódjukról, belső sajátosságaikról. És mivel az arabok, különösen pedig a beduin-életet élők, mind a mai napig híven megőrizték a Biblia-korabeli héberek életmódját és szokásait; mindennapi életük sok apró részlete felvilágosítást nyújt az óhéberek megfelelő berendezéseiről. A mai arab kultúrának felhasználása a Szentírás magyarázatához a modern tudomány régi, bevált módszerei közé tartozik.

Altalánosságban megállapítható a szóbanforgó könyvről, hogy kevés van benne, ami több-kevesebb fényt vetne a Bibliára. A nemzeti szellem, amely minden mozzanatában jellemzi az arab háborút, élénken emlékeztet arra az áramlatra, mellyel a bibliai történet bizonyos korszakában találkozunk. — Izráelnek a negyven éves pusztai vándorlását plasztikusabbá teszik Lawrence leírásai a sivatag arabjainak mozgalmairól, portyázásairól, táborozásairól és vezetőiről. — Az a könnyedség, amellyel a pusztában vonuló arab csapatok győzelmesen előrenyomulhattak a kulturált és lakott terület keleti határáig, felhasználva az ellenének, a török garnizónnak meglepetését — realissá teszi, mennyire veszélyeztetett volt kelet felől Izráelnek, különösen pedig a Transzjordániában lakóknak a helyzete a bírák korától egészen a nabateus hódításig.

De nemcsak ilyen általános párhuzamokat szolgáltat Lawrence könyve a Szentíráshoz. Az alábbiakban »A bölcsesség hét pillére« néhány részletét szándékozom bemutatni, amely fényt vet a Biblia egyes részeire és esetleg néhány problémájának megoldásához hozzásegít.

Az arab hadászat.

(1) Izráel nemzeti történelének elején a vezetőknek — közöttük Mózesnek, Debórának, Dávidnak — egyik legfőbb törekvésük odairányult, hogy a különféle célkitűzésű törzseket homogén egységgé forrasszák. Az arab forradalomban ez volt a célja Feiszalnak is. Egy alkalommal azt ajánlotta, — írja róla Lawrence — hogy magával viszi csaknem egész Dzsuhajnát Vedzsbe és elegendő számú Harbot, Billit, Ateibát és Ageilt csatló hozzájuk, hogy a tömegüknek megadja sok törzsből álló jellemét. Azért kívánta ezt az előnyomulást, amely a maga útján záró eseménye

lesz az északi Hedzsászbán folyó háborúnak, hogy híre elmenjen szélleiben-hosszában, végig az egész nyugati Arabián. Ez lesz emberemlékezet óta az arabok legnagyobb operációja; akik látták, azok oly érzéssel kerülnek haza otthonukba, hogy a világuk valóban megváltozott, úgyhogy ezután már nem lesznek közöttük a jövőben ostoba elpárolások és nemzetségi féltékenykedések, amelyek családi politikájukkal megbénítanak minket küzdelmünk közben.» (I. 141. old.)

(2) Magáról a hadseregről azt írja Lawrence: »A tényleg szolgáló csapatok állandóan változtak a test parancsa szerint. A családé volt a puská és a fiúk felváltva szolgáltak, mindegyik néhány napig. A házas emberek a tábor és a feleségük közt váltakozva éltek és időnként egy-egy egész nemzetség megúnta a dolgot és pihenni tért.« (I. 96. old.)

Ez a feljegyzés emlékeztet arra a Mózes-i rendelkezésre, amely szerint: »Midőn hadba vonulsz ellenséged ellen... beszéljenek a tisztviselők a néphez, mondván: ki az, aki új házat épített és nem avatta fel? Menjen és térjen vissza házába, nehogy meghaljon a harcban és más férfi avassa fel. Ki az, aki szőlőt ültetett és nem vehette hasznát? És ki az, aki eljegyzett nőt és nem vette el? Menjen és térjen vissza házába, nehogy meghaljon a harcban és más férfi vegye el.«⁴ Midőn valaki elvesz új feleséget, ne vonuljon hadba és ne jusson rá semmi teher, szabad legyen háza számára egy évig, hogy örvendeztesse feleségét, akit elvett.«⁵

Az uralkodó feltevés az, hogy a Tóra itt régi, még Mózes előtti időkből eredő szokásokat szentesít, illetve szabályoz, anélkül, hogy elfogadná, vagy akárcsak tudná is, az azon szokásokat előidéző okot. Amely ok, az általános magyarázat szerint, a különböző régi, sőt még a mai primitív népek között is élő démon-hítlben keresendő. A modern exegéták rámutatnak arra, hogy házépítés, szőlőültetés, házasságkötés — e pogány felfogásokban — olyan vállalkozás, amely bizonyos ártó szellemekkel hozza kapcsolatba az embert, amiért ez meg nem szakítható mindaddig, amíg az illető démonot teljesen ki nem elégítette. Így arra emlékeztet Kautzsch,⁶ hogy az első görög, aki Trója előtt elesett, Protesilaos volt, aki félig befejezetlen hagyta hátra a házát.

⁴ Deut., XX. 1—9.

⁵ U. o., XXIV. 5.

⁶ Die Heilige Schrift des Alten Testaments 4. kiad. I. 296. old.

Ezzel a beállítással szemben, Lawrence könyvének e közlése igazolja a régi zsidó kommentárok véleményét, hogy »a test parancsa-nak tett engedmények e rendelkezések, amelyek elengedhetetlenek voltak ott és akkor, ahol és amikor a katonai szolgálat önkéntes volt.

(3) A Medina körüli háborúzással kapcsolatosan feljegyzi Lawrence: »... az arab hadviselés első szabálya, hogy a nők sérthetetlenek, a második pedig, hogy a harcra még nem való fiatal gyermekek életét és becsületét meg kell kímélni és a harmadik, hogy az olyan vagyont, amelyet nem lehet elvinni, bántatlanul kell hagyni.« (I. 83. old.)

A hadvezetés e módszere azonos a Tórában előforduló rendelkezéssel: »Midőn közeledsz egy városhoz, hogy harcolj ellene, szólítsd fel békére. És lesz, ha békével felel neked és kapút nyit neked, akkor legyen mind a nép, mely találattatik benne, — legyenek neked alattvalókká és szolgájanak téged. De ha nem köt veled békét, hanem háborút visel veled, akkor vedd ostrom alá. És midőn kezdedbe adja az Örökkévaló, a te istened, akkor végezz ki minden férfit benne a kard élével. Csak a nőket, a gyermekeket, a barmot és mindent, ami a városban lesz, minden zsákmányát prédáld el magadnak és élvezd ellenségeid zsákmányát.«⁷

A Lawrence említette arab gyakorlathoz, a vandalizmus elkerülését illetőleg, szép párhuzam az a deuteronomiumi törvény: »Midőn ostrom alatt tartsz egy várost sok időn át, harcolva ellene, hogy bevedd, ne rontsd meg fáját, fejszét eresztve rája, mert arról ehetsz, de nem vágthatod ki...«⁸

(4) »... de leghátrább egyéni tette az arab háborúnak azé az eggyé volt közülük (az Ageilek közül), aki kétszer végigúszott a Medinába vezető földalatti vízvezetéken és reszletes jelentést tett a megszállott városról.« (II. 160. old.)

Ez az adat talán végleg eloszlat minden homályt Dávidnak Jeruzsálem elfoglalásakor tett kijelentéséről⁹ és mint párhuzam, azokat a magyarázókat igazolja, akik e mondatot úgy értelmezik, ahogyan az IMIT-Szentírás is fordítja: »aki eljut a vízvezetékhez.«

Igazságszolgáltatás.

(5) Egy érdekes hely Feiszalnak, mint bírónak és békéltetőnek működését tartalmazza:

»Reggel nyolc óra körül Feiszal fölcsatolta díszes törét

⁷ Deut., XX. 10—18.

⁸ U. o., 19. és k.

⁹ II. Sám., V. 8.

és átment a fogadó sátorba, amelynek padlója két borzalmas szőnyeggel volt borítva. Fejszal leült a sátor végében, szemben annak nyitott oldalával, mi pedig félkörben álltunk föl, háttal a falnak. A rabszolgák kinyitották a sátor hátsó részét és a nyílt falak körül csoportosultak, hogy ellenőrizték az ott ácsorgó kérelmezőket, akik a homokban feküdtek a sátor szájánál vagy azon kívül, várva, hogy rájuk kerüljön a sor. Ha csak lehetséges volt, elintézték az ügyeket délig, amikor az emir fölállt. (I. 124. old.)

»Utána (a déli szünet után) megint ott ült a fogadó sátorban, míg végzett mindenkivel, akinek szüksége volt rá. Soha nem láttam arab embert, aki elégületlenül, vagy sértődötten távozott volna el tőle, — ez dicsőségére válik tapintatának és emlékező tehetségének, mert ő sohasem akadt meg azon, hogy valami tényt elfelejtett, vagy hogy botlást követett volna el valami családja dolgában.« (I. 125. old.)

Fejszal ténykedése emlékeztet arra a helyzetre, amelyben Jitró Mózeset találta, amikor őt meglátogatta. »Volt pedig másnap, leült Mózes törvényt tenni a nép között; és ott állott a nép Mózes mellett reggeltől estig... Mondta Mózes apósának: Mivel jön hozzám a nép, hogy megkérdezze Istent; midőn ügyük van nekik, jönnek hozzám és én ítélek ember és társa között, és tudatom Isten törvényeit és tanait.«¹⁰

(6) Egy másik alkalommal szó kerül a »vérbosszú«-ról. A mór Hamed összeveszett az Ageil törzsbeli egyikével és megölte őt. Lawrence fogságba vetette, és:

»azonnal bírósági tárgyalást tartottunk és Hamed csakhamar bevallotta, hogy goromba szavakat mondtak egymásnak Szálemmel, mire önék véreborult a szeme és hirtelen lelőtte. A vizsgálatunk véget ért. Az Ageil-törzsbeliék, mint a halott ember rokonai, vért követeltek véért. A többiek is őket pártolták, mert Szálem barátságos fickó volt és hirtelen meggyilkolása gaz bűn.

Voltak hadseregünkben más marokkóiak is s ha engedem, hogy az Ageil-törzsbeliék vérbosszúból megöljenek közülük egyet, ebből olyan távolabbi gyűlölet származott volna, amely veszélyeztetheti egységünket. Forma szerinti kivégzést kellett rendezni és végül kétségbeesetten megmondtam Hamednek, hogy büntetésül meg kell halnia és magamra vállaltam kivégzésének terhét. Talán engem nem tekintenek vérbosszúra való embernek. Legalább is

társaimat nem terhelné a bosszú, mert én idegen voltam köztük és rokontalan.« (I. 198. old. és k.)

Két tanulságos mozzanat van ebben az epizódban. a) Az a fellelvés, hogy egy »forma szerinti kivégzés« nem vonja maga után a vérbosszú folytatását, ellentétben azzal az esettel, ha a gyilkost ítélet nélkül, a rokonság ölte meg. b) A távolabbi öldöklések megakadályoztatása szempontjából jobb, ha a kivégzésnek végrehajtója nem tekinthető »vérbosszúra való embernek«.

Az a) mozzanat emlékeztet a Mózes elrendelte »menedékváros« intézményére, amelyet kétségtelenül a végnélküli kihúzó vérbosszú megelőzésére vezetett be a bibliai törvényhozó. »E városok legyenek menedékhelyül a bosszúló rokon elől, hogy meg ne haljon a gyilkos, amíg a község előtt ítélet végett nem áll.«¹¹ A menedékváros következménye az volt, hogy a gyilkos és a gyilkos kivégzése közé a bírói tárgyalás ékelődött. És bár a bűnös ember kivégzését átengedték a vérbosszúló rokonnak, de azzal az elvvel, hogy a gyilkos haláláért a terhet a bíróság viseli, aminek viszont az a következménye, hogy a gyilkost megölő rokont nem terheli semmilyen felelősség. — Ha helyes a következtetésem, Lawrence e leírásából, úgy a menedékváros intézményének oly beállítását kapjuk, amellyel eddig még nem találkoztam.

A második, a b) mozzanat, amely szerint a kivégzést végezze az, aki nem »vérbosszúra való ember«, arra a fellelvésre batorít, hogy az igazságszolgáltatás egy másik formájának, — amelyet a Biblia többször is elrendel — intencióját felismerjük. A Tóra sokszor szabja ki azt a büntetést: »az ország népe kövezzék meg követ.«¹² Az a fellelvésem mármint, hogy a törvényes kivégzésnek ezt a módját, a megkövezést, ugyanazon okból alkalmazták, mint amely ok szükségessé tette azt, hogy Lawrence legyen a gyilkos kivégzője. A bűnösnek megkövezéssel való kivégzése nem idézhetett elő vérbosszút, egyrészt azért nem, mert elméletben »az egész ország népe« vett részt a gyilkos megöletésében, másrészt pedig nem volt tudható, hogy kinek a ködobása okozta a halált. (Ez a magyarázat egyáltalán nem azt akarja állítani, hogy a megkövezésnek eredetileg is ez lett volna az elgondolása; lehetséges, hogy egy régi gyakorlat volt, amelyhez később ebből az okból és ezzel a céllal

¹¹ Num., XXXV. 12.

¹² Pl. Lev., XX. 2, 27; XXIV. 14, 23; Num., XIV. 10; XV. 35, 36; stb.

¹⁰ Ex., XVIII. 13. és kk.

tal folyamodtak. És azt sem mondom, hogy a kivégzés e módját egyedül a gyilkosok megbüntetésére használták, hanem mind oly esetben, ahol a vérbosszút akarták megakadályozni.)

(7) »Az utitársak hűsége nagyon fontos volt az arab törzsek embereinek szemében. A kísérőnek saját életével kellett felelnie az érzelmes közönség előtt társának életéért. Egy Harbit — aki megígérte, hogy elviszi Hubert Medinába és megszegte szavát, megtudva róla, hogy keresztény, megölte őt az úton Rabegh közelében — a közvélemény száműzött és bár a vallási előítéletek ő mellette szoltak, azóta is nyomorúságosan élt egyedül a hegyek között, elszakítva mindennemű barátságos érintkezéstől és meg volt neki tiltva, hogy a törzsből való leányt vegyen feleségül.« (I. 62. old. és k.)

E büntetés — amely tiltja, hogy a törzs leányai férjhez menjenek a bűnőshöz — azonos azzal a tilalommal, melyre felesküdtött egész Izráel a bírák korában: »Senki közülünk ne adja leányát nőül Benjámin törzsének.«¹³ Érdekes az e súlyos megtorlást előidéző bűnnek feltűnő hasonlatossága; a Bírák könyvében elbeszélte esemény is a vendégjog megsértése egy Gibeában meghált levitával és asszonyával szemben.

— K'ritót traktátusának első misnája 36 esetet sorol fel, melynél a Tóra büntetésképpen kimondja: »Írtassék ki azon lélek a népéből«. Nem világos már, mi volt eredetileg ennek a kitételnek az értelme. Talán az imént leírt exkommunikációhoz hasonló büntetésre lehet gondolni; ez esetben tényleg kiírtatott a bűnös a népe köréből.

Ezek a főbb adatok, amelyekhez sok kisebb részletet lehetne hozzáfűzni, mint például:

(8) Az arabok nagy érdeklődése a genealógia iránt. Fejszalról írja Lawrence: »Néha elküldött egy-egy helyi sejkért, hogy az mesélje a vidéken divatos meséket és mondja el a törzsének a történetét és családfáját.« (I. 126. old.)

»A kevésbé népes sivatagban minden valamirevaló ember ismert mindenki mást és könyvek helyett a családfákat tanulmányozták. Ha valaki elégtelennek bizonyult ebben a tudományban, ez azt jelentette volna, hogy megbélyegezték vagy mint rosszul nevelt, vagy mint idegen embert, és az idegeneket nem bocsátották be a családi megbeszélés-

¹³ Bírák, XI. 1.

sekbe, vagy gyülekezetekbe, vagy egyéb bizalmas dolgokba.« (I. 89. old. és k.)

Ismeretes, hogy a genealógia iránti érdeklődés a bibliai Izráelt is jellemezte.

(9) »Némelyek (a rabszolgák közül) a gazdájuk mellett maradtak, mint háziszolgák...« (I. 77. old.)

»... Fejszal öt rabszolgájának egyike, valamennyien föl-szabadított emberek voltak, de nem akartak tőle megválni, amíg kedvük tartotta, mert jó és nem haszon nélküli dolog volt az úr szolgájának lenni...« (I. 123. old.)

Hasonló esetről a bibliai törvény is szól: »De ha azt mondja a szolga, szeretem az uramat... nem megyek el szabadon.«¹⁴ »Ha pedig azt mondja neked (a szolga), nem megyek tőled, mert szeret téged és a te házádat, mivelhogy jó dolga van neki nálad.«¹⁵

(10) »Haszontalan kezek annyi követ dobáltak le a kút nyílására, hogy a fenekének a fele el volt dugulva és a vize nem volt valami bőséges.«

Az Izsák ásatta kutakat is betemették a filiszteusok.¹⁶ — A talmudi közmondás szerint: »A kútba, amelyből merítettél, ne dobj követ!«¹⁷

Talán téved Lawrence, amikor e bedobott köveket »haszontalan kezek« művének tulajdonítja; az a feltevés, hogy egy nagyon elterjedt kultusz eredménye volt az,¹⁸ hogy annak a kútnak »a fele el volt dugulva.«

(11) »... hogy eljutottunk egy magas hegyenyeregbe, ahol régebbi utasok kis kőrákásokat halmoztak fel emlékül és hála jeléül. ... Megálltunk, hogy egy követ rájuk dobjunk...« (I. 197. old.)

Hálából követ, a Bibliában, Jákób állított fel.¹⁹ Emlékül többen: Jákób és Lában,²⁰ Jákób Ráchel sírjára,²¹ Józsuá a Jordánon való átkelés után,²² Absalom.²³ Hogy az ilyen kőhalmokra a mellette elmenők követ dobnak, különböző vidékeken és népeknél nagyon elterjedt, mai is élő

¹⁴ Ex., XXI. 5.

¹⁵ Deut., XV. 16.

¹⁶ Gen., XXVI. 15, 18.

¹⁷ Báb. Kám., 92 b.

¹⁸ L. a 24. jegyz.-ben közölt irodalmat.

¹⁹ Gen., XXVIII. 18.

²⁰ U. o., XXXI. 45.

²¹ U. o., XXXV. 20.

²² Józ., IV. 9, 20.

²³ II. Sám., XVIII. 18.

szokás.²⁴ A mi szokásunk, — mely szintén nem szorítkozik a mi körünkre — hogy a kedveseink sírhantjára tisztele-
tünk jeléül minden látogatásunk alkalmával kavicsot he-
lyezünk, ennek a régi, eredetileg pogány szertartás egy
megnyilatkozása, amelynek nyomai már a Bibliában²⁵ is
megtalálhatók, és amelyet a zsidó népszellem új, emelke-
dettebb tartalommal látott el.²⁶

²⁴ Az én professzorom, Heller Bernát dr. — kinek e helyütt is a le-
írhatatlan hálámnak adok kifejezést, amiért e dolgozatom átolvasásával
kitüntetett — volt szíves közölni velem e szokásnak fontosabb irodalmát,
Liebrecht Felix, Zur Volkskunde, Heilbronn, 1879. 267—284.; Haberland
Karl, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhäufen, Zeitsch.
f. Völkerpsychologie u. Sprachwissensch. XII. Berlin, 1880. 289—309. —
Liebrecht id. h. 267. old.: »Es ist eine weitverbreitete, in fern von ein-
ander liegenden Ländern sich wiederfindende Sitte, dass Reisende oder
sonst Vorübergehende an gewissen Stellen des Weges da, wo sich ein
Steinhäufen findet, einen neuen Stein oder in Ermangelung dessen einen
Zweig oder eine Erdscholle hinzuthun, wenn er nämlich Anzeichen davon
trägt, dass er auf diese Weise entstanden ist. ... Die Steine werden auf
ein Grab gehäuft (geworfen, gelegt). Dass die Gräber unter den ver-
schiedensten Völkern des Alterthums mit hochaufgethürmten Hügel-
n versehen waren, ist bekannt genug; der Zweck hiervon war offenbar, die
Aufmerksamkeit der Vorübergehenden in höherm Grade zu erwecken,
... Diese Verehrung aber geschah durch Todtenopfer, die nicht nur von
Nahestehenden ausgingen, sondern auch von Fremden und der zu Grunde
liegende Gedanke, scheint es, auf der Vorstellung, dass die Verstorbenen
auch noch jenseits des Grabes auf die Schicksale der Zurückbleibenden
einen mehr oder minder grossen Einfluss üben, indem sie ja der Meinung
mancher Völker sogar zu Göttern oder Dämonen wurden. Jene Todten-
opfer nun waren theils feierliche, ... theils musste dazu dienen, was eben
zur Hand war, wie es namentlich beim zufälligen Antreffen eines Grabes
stattfand. Gewöhnlich boten sich dann Erdschollen, Zweige und besonders
Steine als die auf freiem Felde und auf Landstrassen fast überall vor-
handenen Opfer dar, die man der Grabstätte zuwarf und wodurch diese
zugleich höher und ansehnlicher wurde.« — U. o., 276. old.: »Aber auch
sonst noch bediente man sich und bedient sich noch jetzt der Steine als
Opfergabe für die Elbenwelt; so z. B. muss jeder, der beim Hinnunter-
gehen in den Brunnen auf dem Tomberg nicht fallen will, einen Stein
hineinwerfen. Hier gilt das Opfer dem Brunnengeist ...« (L. a szövegben
a (10)-t.) — Haberland id. h. 308. old. szerint eredetileg gyilkos vagy
meggyilkolt főlé emeltek kőrakást, hogy lelkét megkössék, nehogy az
előket megrontsa.

²⁵ Józsa, VII. 25. és k.; VIII. 29. — Haberland id. h., 296. old.

²⁶ Az egyik magyarázat szerint: מִן הַבֵּית מִיָּדָא miatt (jer. S'kálím).

Még egyéb párhuzamokra is rá lehetne mutatni, de a
közöltek — azt hiszem — eléggé igazolják, hogy »A böl-
ceség hét pillére«, amelyet Lawrencekné köszönhetünk,
hasznos adalékot tartalmaz a Szentírás jobb megértéséhez.

Debrecen.

Dr. Weisz Pál.

Zsidó lakodalmi szokások Máramarosszigeten.

A már-már kiveszőben lévő régi zsidó népszokások fel-
jegyzéséhez szeretnék az alábbiakban néhány adattal hoz-
zájárulni.

Máramarosszigeten és környékén már az esküvőt meg-
előző szombaton kezdődnek az ünnepségek, melyeket
»Vorspiel«-nek neveznek. A vőlegényt kortársaiból álló
férfiküldöttség vezeti el a templomba, ahol ünnepélyes for-
mulával hívják fel a Tórához, majd mikor a helyére vonul,
a sűrű rácsozatú női karzatról édességekkel, mazsolával,
mogyoróval, mandulával, mézeskaláccsal (lekach) dobálják
meg, mely édességeken azután a templomjáró ifjúság osz-
tozik nagy marakodás közepette. Az istentisztelet végeztével
a samesz lép elő és miután az előimádkozó asztalra való
többszöri ráüléssel csendet teremtet, hangos szóval meg-
hívja a vőlegény szüleinek nevében az egész gyülekezetet
kiddusra. Miután a vőlegény díszes kíséretével hazaérke-
zett, a vendégsereget pálinkával, süteménnyel és hallal kí-
nálják meg. E nap estéjén, a szombat elmúltával a mu-
zsikus cigányok is megjelennek a vőlegényes háznál. (E
vidéken még föllelhetők az egykor olyan híres zsidó mu-
zsikus bandák nyomai.) Vidáman zendítenek rá az üdvöz-
lésre: »Choszen, Kalle mazeltov, Schwäher, Schwieger
mazeltov, mechüttön, macheteneszte mazeltov stb.

Paraguayban pl. a sírokra töviseket helyeznek, hogy a vadállatokat távol-
tartsák. Liebrecht id. h., 270. old. — U. o., 284. old. meg is jegyzé
Liebrecht: »Es versteht sich von selbst, dass von den verschiedenen ...
Arten des Steinwerfens im Laufe der Zeit die eine oft in die andere über-
gegangen, oder mit anderen Worten, dass die ursprüngliche Absicht
des Steinwerfens vergessen und ihr alsdann eine andere unterlegt worden
sein mag.«

A vidám muzsikaszóra az egész család körbefogódzik (családi körben nő férfivel is táncolhat) és a csárdáshoz hasonló táncot lejtenek együtt. A kívülállókat egymás után vonják be a körbe.

A menyasszony házánál szintén ünnepelnek ebben az időben, de ez az ünnepség külön folyik le akkor is, ha egy városban vagy faluban is élnek a jegyesek, mivel 8 nappal a házasságkötés előtt a vőlegény és menyasszony nem láthatják egymást. A leányos háznál csak női vendégek vannak, kik terített asztal mellett és a cigánybanda mazeltovjának hangjaival búcsúztatják kedves barátnőjüket.

Két nap múlva, tehát az esküvőt megelőző hétfő este tartja a vőlegény a »legénybúcsút«, melyet »Chuszen mohil«, »vőlegény lakomának« neveznek. Ezen természetesen csak fiatal emberek vesznek részt.

Ha a jegyesek egyike idegenből jön, érdekes lakodalmas menet előzi meg a zsidó esküvőt. Diszes kocsisor vonul végig az országúton, a lovak sörényében kék-fehér zsidó színű pántlikák lobognak. Néhol fehér zsebkendőt dugdosnak a lovak fülébe (bizonytalán a pompa kedvéért), mely zsebkendő a lakodalmas menet kocsisának járandóságai közé tartozik.

Az idegenből jövő vőlegény kíséretét a vőfélyek, a menyasszonyt a koszorúslányok alkotják. Az út feléig utazik a jegyes elé a kíséret és itt a vőlegény, illetve a menyasszony átül a vőfélyek, azaz koszorúslányok kocsijába.

Mindezen szertartások után következik az esküvő, melyet rendszeren az estésillag feljövetele, a mincha imádság elmondása után tartanak meg. A menyasszony háza előtt a cigányok vidám muzsikája fogadja a belépőt. A vőlegény is megérkezett már ide, de természetesen nem látta még jegyesét, ki a ház egy távolabbi szobájában tartózkodik.

Most következik a »Mekabél ponin sein«. A férfivendégek tisztelgő látogatást tesznek a vőlegénynél és vele maradnak, míg a chupa alá megy. Flodnival, mézeskaláccsal és itallal kínálják a vendégeket nemcsak itt, hanem a

menyasszony szobájában is, ahol a leányok időközben egymás között vidám muzsikaszó mellett táncra is perdülnek.

A »Bedecken«, lefátyolozási szertartás következik most. E vidéken, ha a menyasszony rabbicaládból való, nem dívik se koszorú, se a hosszú fátyol viselése.

A szoba közepére karosszéket helyeznek, mely előtt vánkossal letakart zsámoly áll. A menyasszony helyet foglal a karosszékekben. A két nászasszony elébe ül a zsámolyra és kibontják a menyasszony haját, majd a jelenlévők mind egyike hozzálépve, megsimogatja, jelképesen meghuzogatja kicsit a menyasszony haját, mintegy utoljára gyönyörködve ennek ékességében. Kis idő múlva belép a szobába a marsalik, ki szívrehatóan énekl meg a leányságtól búcsúzó menyasszonyt.

Kaleh besingen.

Kaleh leben, Kaleh leben,
Hájt is bei Dir a Tog
Fin Jomkipur in fin Roshaschonoh!
Über dem sollst Di weinen in beten
Mit groiss Kawonoh.
Der Eiberschter soll Dir schenken
Die Matonoh,
Az er sol cholileh fin Dir nischt bleiben.
Kein jinger Almen
In di fin éhm
Kein jinge Almonoh.
Der Ajberschter thüt doch
Über der ganzen Welt regieren
Er thüt á jéden besünder
Fin der Alef un führen,
Über dem sollst Di weinen, in beten
Di sollst cholileh nischt brauchen
Imgehen auf kein fremde Thüren.
Urimkeit is doch cholilech nischt kein Schand,
Aber dus Stickele Glück
Ist nor bei Gott in der Hand.
(Muzsika.)

Ha a menyasszony árva leány, eképen módosul a marsalik éneke.

Kaleh leben, Kaleh leben, kük Dich árüm
Was fár á Lichtigkeit
In wus fár á Freilichkeit
Es is bei Dir in Stüb.
In dein Táte liegt dort
In dem finsternen Grüb!
A málech is gekümen mit á Stecken
In hat gethin á Klopp in dein Tates Kéwer
Hat er sich gethin erschrecken
Men thit ihm zim Mischpet wecken,
Oih! Ich thü Dich nischt zim Mischpet wecken nein!
Nor dein tájer Kind wet hájnt
Mit dem Ziweg ünler der Chüpe gehen.
Über dem Kaleh leben, Kaleh leben,
Sollst weinen in beten,
Wál dein Táte steht doch du bei der Thür,
In hot nischt kein Macht
Zü zü treten bis zü Dir.

(Muzsika.)

Hitz Kaleh leben, Kaleh leben,
Sollst fin Dájn Stühl árubtreten,
In sollst Dich überbéten
Erst mit dein tájerer Mütter
Wusz sie hat Dich aufgezoigen
Azoj schwer in bitter,
Mit álle Fránd, mit ájedem besinder,
Afileh auch mit die kleine Kinder.
Masel tow, masel tow!

A »Kaleh-Besingen« éneklési módja leginkább a »Techinah« olvasási, illetőleg éneklési módjához hasonlítható.)

A marsalik éneke nyomán fakadt könnyes meghatottságot, mely a zsidó örömmek valami egészen sajátos jelleget ád, mazeltov kiáltások vidám derűje váltja fel. Nyilak

az ajtó és a két násznagytól vezetve belép a vőlegény. Utánuk jön az eskető rabbi is. A két násznagy kezében fehér szalaggal díszített égő havdolah gyertya van. A »Bedecken«-t, a lefátyolozást maga a vőlegény végzi, ellentétben a nálunk dívó szokással, a rabbi csak az ősi áldással köszönti a menyasszonyt. Ezekután felkontyolják, azaz bekötik a menyasszony fejét főkötővel, ráteszik a »Decktuchot« A vőlegényt tarka confettivel, vagy virágszirmokkal, rózsalevéllal dobálják meg az áldás szimbólumaként.

Az esküvői menyegzést a szabadban állítják fel. A násznép sorában, főként a leányok és asszonyok, égő havdolah gyertyával állnak sorfalat és díszes keretet adnak ezáltal az esküvői szertartásnak.

Eképen vezetik a fiatal párt a »Chupo alá«.

Erdekes a miénktől eltérő szokás, hogy csak az elsőszülöttet vezeti maga a szülő a chupo alá, a következőknél rokonok vagy jóbarátok vállalják ezt a tisztséget, mely nagy megtiszteltetésnek számít. A tulajdonképeni szertartás kezdete előtt a vőlegény a két násznagytól körülvéve, hétszer járja körül a menyasszonyt (Hakofoh), mely körmeneteket a samesz hangosan számlálja és a hetediknél megállítja azt. A nálunk is dívó ősi esketési szertartás befejeztével kendőbe kötött poharat vesznek elő, azt a földre teszik és a vőlegény rátapos. Jó ómennek veszik azt, ha a vőlegény sok darabra töri el a poharat. Az általános mazeltov üdvözlések után a fiatal pár most már karonfogva bemegy a házba, melynek küszöbét átlépve a családnak egy rokontagja két óriási barcheszt csap össze a fiatal pár feje fölött, jelképeül annak a kívánságnak, hogy a mindennapi kenyér sohse fogyjon ki a házból.

Mielőtt a lakomához leülnének, jelképesen néhány percre egyedül hagyják a fiatal párt a szobában, melynek ajtaját rájuk zárták.

Az új házások számára külön erre a célra hizlalt tyúkokból főzik a levest, a »Goldene-Suppe«-t, melybe borsó-tésztát (»Fingerhüttl«-t) szoktak tenni. Igen nagy megtisz-

teltetésnek számítt, ha a násznép közül valakit ebből a finom levesből néhány kanállal megkínálnak.

Vacsora közben tág tere van a marsalik élceldésének. Különös alkalmat nyújt erre az ajándékok kikiáltásának szokása. Ehhez igazán jó tréfacsináló kedvében kell lenni a marsaliknak, mert némely család értéktelen kis semmi-ség ajándékozásával jogot tart arra, hogy négy-öt taggal képviseltetve magát, a lakodalmi ebéden résztvegyen, sőt a hagyományos zsidó süteményből, a »flodniból« is jókora adagot vigyen haza. A marsalik külön kiáltja ki a vőlegény, külön a menyasszony rokonainak ajándékait és hogy többnek lássék az ajándék értéke, képzeletében, mint egy második Midás király, arannyá, ezüstté változtat mindent és a kikiáltásnál már ezen a címen szerepel minden adomány.

Ha a jókedv a vacsora végeztével tetőpontjára hágott, kezdetét veszi a micve-tánc, melyet a menyasszony táncol az erre kiválasztottakkal. A marsalik zsebkendőjét oda-nyújtja a felhívottaknak és kikiáltja, hogy X. Y., kit előzőleg díszes címekkel tisztel meg, megy most táncra a menyasszonnyal. A menyasszony táncának befejeztével a rokonok táncolják körbe fogódzva a fentemlített körtáncot.

Az esküvőt követő reggelen a menyasszony anyja, vagy hogy ha már nem él, valamelyik közeli hozzátartozója levágja tőből a fiatal asszony haját és ráteszi fejére a szép új parókát és azt a díszes kalapot, melyet ez alkalomra anyósától kapott a fiatal menyecske.

Eképen felcicomázva viszik az ujdonsült asszonykát anyósa elé, ki tehetségéhez képest ékszerekkel ajándékozta meg.

Nagykanizsa.

Dr. Winkler Ernőné Munkácsi Noémi.

A felvilágosodás német-zsidó írói a harmincas évek magyar irodalmában.

A racionalizmus korának magyar irodalma könnyen ellenőrizhető szellemi érintkezést tartott fenn a felvilágosodott német-zsidó írók műveinek gondolat tartalmával. Sonnenfels József, Mendelssohn Mózes és Bendavid Lázár hatása számottevő volt kultúréletünk területén. Művelődéstörténeti szerepük a zsidóság teremtő értékét tudatosította a magyar irodalmi közvéleményben.¹ A romantika égboltja alatt azonban elhalkult nevük visszhangja, s a magyar-zsidó irodalom jelentkezésének időpontjáig csak szórványosan bukkan föl munkásságuk emléke. Az adatokból szinte lemérhetjük küldetésük súlyát és életidejét.

Sonnenfels József állampolitikai és nemzetgazdasági jelentősége hozzátapadt kora társadalmához. Reformalkotásai nem tudtak lépést tartani a kultúrfejlődés ütemével. A harmincas évek magyar irodalma mintha csak azért közeledne feléje, hogy a »leghiresebb írók« tömegsírjába temesse. Zsidó származása nem érintette a századforduló figyelmét. Értékének megállapításában szellemi magatartásának belső lényege volt a fontos. Múltjának vallási jellege az egyetemes emberi vonások mögé húzódott. De a romantikus szemlélet benne is felfedezte a maga szempontjainak motivumait. Az új világérzés egyéni, népi, nemzeti mozzanatok felé fordult s épen ezen a ponton bővítette ki új elemekkel Sonnenfels magyar irodalmi emlékképét. Természetesen a visszaidézés újból számba veszi hivatali pályájának eredményeit, de ezeknél az adatoknál érdekesebbek az eddig még nem hangsúlyozott életrajzi tételek: »Bécsben a törvénytudományt halgatta, s egyszersmind megjelent azon leczkéken is, melyeket attya — ki zsidó származású volt — némely barátoknak a zsidó nyelvből

¹ Zsoldos Jenő: A felvilágosodás német-zsidó írói és a magyar irodalom. Budapest, 1934.

adott, a rabbini nyelvben is szép előmenetelt tett Sonnenfels; a honnan állta mellé mint zsidó nyelvi tolmács segédül adatott az alsó osztriai kormánytól...² A romantikus ízlés időpontjában Sonnenfels egyéniségének tartalmát nem a »józan szabad elműség« fejezte ki, hanem sokkal inkább a szív és érzelem közelségét igazoló lelki elem: az ember-szeretet és jótékonyosság: »egész vagyonát s tehetségét a magukat érnyes viseletők által kitüntető fiúk és leányok felségelésére szentel«; a dietrichsteini hercegség nikolsburgi uradalmában tanuló gyermekeket megjutalmazta és a szegény szülőktől származott falusi leányok támogatására menyasszonyi ajándék-alapítványt tett.³

Mendelssohn Mózes hatása mélyebb és tartósabb hullámgűrűket vetett. Egyrészt műveinek tér és idő felett álló gondolatanyaga, másrészt a benne szimbolizálódó kultúr-zsidó életforma hosszabb időn át lekötötte a magyar irodalmi érdeklődést. Spinoza mellett ő képviseli a zsidó szellem teljességét, és Fáy András zsidóságot jelölő körülírása: a népek nemesszívű sorsintézői máris jó szívvel vannak »Spinoza és Mendelssohn nemzete« iránt, nemcsak a német-zsidó filozófus elismerésének színvonalára mutat, hanem egyúttal az egyetemes zsidóság fogalmának egyértékét is jelzi.⁴ Irodalmunk számontartja Mendelssohn sokoldalú munkásságának minden részletét, de bárminő vonatkozásban idézik is föl nevét, stílusának szépségét és előadásának világosságát egyetlen ráutalás sem hagyja megjegyzés nélkül.

A romantika természetfilozófiai meggyőződése szinte természetessé tette a világnézeti állásfoglalások harcát Spinoza panteizmusa körül. S ebben az eszmei küzdelemben Mendelssohn ítéletének tanúságtételére is sor került. Almási Balogh Pál Kállay Ferencsel szemben védelmezte Spinoza bölcséletének eredetiségét: Szerinte, ha van is ősz-

² Hasznos Multságok. 1832. II. 195. l.

³ Regélő. 1837. 79. l.

⁴ Athenaeum. 1838. 528. l.

szefüggés Spinoza és Descartes filozófiája között, ez a kapcsolat nem igazolja Kállay felfogását, hogy Spinoza Descartes módszerével fércelte össze a kabbala elszórt elemeit. Az egyezések mellett sokkal lényegesebb eltérés mutatkozik a két filozófus között bölcséletük alapvető gondolatában, mert míg Descartes a világteretemtőt mint a világtól különböző személyes okot állítja föl, addig Spinoza szerint minden dolog Istenben mint immanens okban létezik. Kállay tehát alaptalanul s idegen forrásokból kölcsönzött gondolatok felhasználásával támadja »Spinozát, az örök diszű géniust, ki nélkül, mint Mendelssohn mondja (Philos. Gespräche), die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit hätte ausdehnen können...⁵ Egyébként Almási Balogh Pál nemcsak akkor minősíti biztos szellemi támasznak Mendelssohn műveit, ha a maga érvei számára keres tekintélyi háttérrel, mások megítélésében is dicsérettel emeli ki a Mendelssohn-tájékozódás érdemét: Fejér György nem vitte előbbre filozófiai munkáiban a tudományt, új igazságokkal nem gazdagította bölcséleti irodalmunkat, de tanításai »a legjobb forrásokból vannak merítve« s e források között Kant, Sulzer, Feder, Eberhard mellett Mendelssohn is szerepel.⁶ A német-zsidó filozófus esztétikai vizsgálódásainak eredménye szükségszerűen bekapcsolódik a kor széptudományi fejtegetéseinek vonalába. Nyíri István a platói szépségideál és az aristotelesi szépségeszme ellentétét kutatja s a kérdés átnézetében Baumgartent és Mendelssohnt azok közé az esztétikusok közé sorolja, akik Aristoteles nyomán a szép alapjául a természet követését jelölik meg.⁷ Mendelssohn vallástudományi munkásságának ismeretére utal Sebestyén János egyik megjegyzése. A pápai

⁵ Tud. Gyűjt. 1837. IV. 116.; 1839. III. 103. l. — Ugyancsak Spinoza és Descartes viszonyának értelmezésében történik hivatkozás Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn c. művére (Breslau, 1787.). Tud. Gyűjt. 1836. IV. 33. l.

⁶ Almási Balogh Pál: Felelete... Buda, 1835. 130. l. (Philosophiai pályamunkák. I.)

⁷ Nyíri István: A tapasztalati lélekismeretből lehozott széptudomány. Tudománytár. 1834. I. 180. l.

kollégium exegétika tanára a 110. zsoltár értelmének magyarázatában Jézus messiás voltának bibliai megjövendölését igyekszik bizonyítani és állításait azok ellen a racionalista és supernaturalista gondolkodók ellen vonultatja föl, akik a zsoltárt kizárólag Dávidra vonatkoztatják: Az ismeretlen költő, aki itt Dávidnak zsoltárt énekel »Bahrddt, Paulus és a Zsidó Tudós Mendelssohn szerint talán Dávid Haddi-generalissa Joáb, ki Dávid Királyt mint illet Urának nevezi...«⁸ A mendelssohni művek stílusértékét a legnevesebb német írók és költők sorában méri le Kis János. Tanulmányában a nyelv kifejező erejéről, árnyalati szépségeiről, a nyelvnek és az elhivatottság ösztönével feléje közeledő szellemeknek viszonyáról értekezik: »Minden új nagy elmék mindenkor kimutathatták benne lelkők sajátosságát: Goethe fenséggel és érzékenyítő erővel szólaltatta meg; Wieland gazdag képzelődéseinek finomságaira fogta; Lessing eszméinek kifejezésére tette hajlékonnyá, úgy egyedül ő látszott igazán eredeti német írónak. Kis János azonban utóbb megfosztja Lessinget ennek az elismerésnek kizárólagos jogától, amikor a közvetlen ellentét hangsúlyával állítja melléje a zsidó író: »Mindazonáltal ugyan azon időben a német nyelv a finom és csendes gondolkodású Mendelssohnnak, ki a legnagyobb értelmességet csendes folyamu beszéddel kíváná egyesíteni, a tiszta bölcselkedési írásmódnak minden szükséges szókat ada.«⁹ Ennek a bírálathoz tartalmát határozottabban és tömörebben Szontagh Gusztáv így fogalmazta meg: »Reimarus, Mendelssohn, Garve eltűntek, s velők a világos német Philosophia napjai.«¹⁰ Mendelssohn filozófiatörténeti helyének megjelölésében írónk álláspontja ingadozó. Az egyik vélemény szerint: Wolf nyomdokán haladt, s azok közé a jelesebb gondolkodók közé számít, »kik által (Wolf) rendszere némű néműképp nyert.« Ez a bölcsellettörténeti szemlélet

a következő tájékoztatással iktatja Mendelssohnt a Baumgarten, Reimarus, Sulzer, Eberhard nevén áthúzódozó filozófiai irány követőinek sorába: »Mendelssohn Moses (sz. 1729., † 1786.) a Matephysikai nyilvánásgról, az Isten lételéről, s a Lélek halhatatlanságáról, a Lélektudományról, s Aesthetikáról szép világos írásai által igen érdemes s nevezetes lön.«¹¹ Ezzel szemben Almási Balogh Pál eklektikusnak minősíti Mendelssohn munkásságát. Megállapítja, hogy Kant rendszerével szembe fordult; majd amidőn felsorolja a Locke empirizmusa és Wolf dogmatizmusa között ingadozó filozófusokat, a zsidó gondolkodót így jellemzi: »egy művelt érzésű szerény bölcs, ki philosophiai vizsgálódásának érdeklő csint s világosságot adni igyekezett.«¹² Egy németből fordított Lessing-ismertetés az azonos célkitűzések végső fokán ver hidat Wolf követői és Mendelssohn között: Lessing szerint a betű a kereszténység utolsó gondolathéja, s ha ez elenyészik, feltárul az igazi szellem. És ez a szellem nem más, mint amit Wolf utódfilozófusai kimutattak és »mit Mendelssohn a mosaismushan talált.« Ugyanez a cikk Lessing és Mendelssohn híres barátságát is mérlegre veti: »Mendelssohn legjobb barátja búzgóan védte őt, midőn spinozizmussal vádoltatott. Védelem és búzgóság olly nevelésgesek voltak, mint feleslegek. Légy nyugodt sírodban, öreg Móses; a te Lessinged útban volt ugyan ezen iszonyú tévedéshez, ezen méltó szerencsétlenséghez, de a mindenható, az égi atya még jókor megmentette őt a halál által. Nyugtasd meg magadat! A te Lessinged nem volt spinozista, mint a rágalom hirdeté, ő mint jó deista halt meg.«¹³ Lessing és Mendelssohn szellemi-lelki közösségének tudatát azonban nemcsak az idegen nyelvréteg feloldása közvetítette hazai földre. Hosszú magyar irodalmi múlt hagyta azt örökségül a harmincas évekre. Maga Bajza József is Lessing-tanulmányában Mendelssohn itéletével méri le a nagy német író alkotó-teremtő munkájának érté-

⁸ Sebestyén János: Messiologia. Buda, 1835. 146. l.

⁹ Tudománytár. 1840. VII. 252. l.

¹⁰ Szontagh Gusztáv: Propylaeumok a magyar philosophiához. Buda, 1839. 205. l.

¹¹ Y.: Volf Christian Dogmatismusa. Tud. Gyűjt. 1836. VI. 60. l.

¹² l. m. 81. és 44. l.

¹³ Athenaeum. 1840. 473. l.

két: »Múltán elmondhatni felőle, a mit a derék Mendelssohn monda, hogy egy emberkorral előbb járt mint egész százada.«¹⁴

A Mendelssohnt idéző irodalmi vonatkozások mellett a harmincas évek közepén maga Mendelssohn is megszólalt magyarul. Pajor Gáspár jóvoltából már a XVIII. század végén megjelent a Phaedon fordítása, és most, közel félévszázad múltán, 1836-ban, zsidó író tolla alól kikerült a mű kivonatolatosan átirat magyar szövege is. Bauer Marcussohn Hermann, a szegedi zsidó hitközség jegyzője, a mendelssohni gondolatok talaján veti meg a lábát, hogy a magyar zsidók közül elsőnek szólaljon meg a filozófia nyelvén. A lélek halhatatlanságáról s a lélek és test viszonyáról elmélkedő munkájának szellemi háttérére csak könyve ajánlásában utal: »Utazz az erény pályát követő Magyarhoz, ki a tudománynak mélyebb titkaiban jártas lenni törekszik, mert éles elműségéhez közelítvén magadon mint a német nyilvánosság Mendelssohn Moses bölcs attyádon gyönyörködni és lényedre messzebb terjedő fényt árasztani fog.«¹⁵ A könyv nem maradt elszigetelt magyar-zsidó irodalmi jelenség. Ismeretét az egyetemes magyarság felé a tudományos bibliográfia egyengette ezzel a híradással: »A lélek halhatatlanságáról. Magyarosította Bauer Marcussohn Hermann, Szeged.«¹⁶

Bendavid Lázár az előző évtizedekben elsősorban a kanti filozófia népszerűsítésével állandósította nevét magyar földön. Kantot értelmező működésének emlékét Almási Balogh Pál újította meg irodalmunkban: »Nem kevés számmal voltak azonban, kivált később azok, kik az új philosophiának hódoltak s kik annak világosh kifejtése által magoknak érdemeket gyűjtöttek. Illyek voltak: ... Sa-

lomo Maimon... Laz. Bendavid... Marc. Herz...«¹⁷ A romantika időpontjában azonban Kant már a filozófiatörténeti múlté. Az időszerűség síkján Spinóza, Fichte, Schelling, Hegel filozófiájának problémái torlódnak. Ezzel a jelenséggel együtt járt Bendavid szellemderítő teljesítményének halványodása is. S ha egyszer-kétszer mégis felmerül a neve, csak esztétikája teszi megfoghatóvá tudományos szerepének és irodalmunk figyelmének kapcsolatát. Nyíri István első helyen említi Kant követői között, akik magasabb színvonalra emelték az esztétikát,¹⁸ Briedl Fidél pedig a tréfás, víg, nevetséges és burleszk esztétikai meghatározásában Bendavid értelmezése felől közelíti meg a tréfás fogalmi jegyeit. A zsidó író gondolatait ismétli: A tréfa szellemkörében a költő ne lépje át az igazság vagy a valószerűség határát; a természetet esztétikai szépségében mutassa elő és a valódi világ eseteit ne cserélje föl a képzeleti világ tüneményeivel. A terjedelmes tanulmány Krug elméletére támaszkodik, s ritkán enged szóhoz más esztétikai tekintélyt. Csak Schiller, Veber és Bendavid kapott polgárjogot Krug mellett. És hogy Bendavid jelentkezett, azt a magyar író értékítélete magyarázza: »Bár Kantnak, és Bendavid Lázárnak († Berlinben, 1832.) a philosophia és széptan mezején halhatatlanok érdemei, kivált Bendavidéi, ki minden ügyekezett leginkább a szépizlés tudományára fordítá, most még is, miután a kanti philosophia virágideje hanyatlík, lassúdan feledésbe megyen, és mivel rendszeréhez, s ennek következményeihez igen szigorúan ragaszkodott, keveset ügyelvén kora elemenetére inkább a régiebb korszakhoz számíthatik, azonban alaposág, értelmes és eleven előadás mindenkoron sajátja marandand iratainak, melyek az olvasót magokhoz édesgetik.«¹⁹

Ezekben az adatokban jut utóljára mélyebb lélekzethez

¹⁴ Külföldi Játékszin. 1830. 102. l.

¹⁵ A lélek halhatatlanságáról. Magyarosította Bauer Marcussohn Hermann, a szegedi izraelita község hites jegyzője. I. rész. Szeged, 1836. — A lélek közösülése a testtel. II. rész. U. o.

¹⁶ Tudománytár. 1836. X. 198. l.

¹⁷ I. m. 81. l.

¹⁸ I. m. Tudománytár. 1834. I. 166. l.

¹⁹ Briedl Fidél: A szépizleti rokonságok. Tudománytár, 1839. V. 279. és 70. l.

Magyarországon a felvilágosodás német-zsidó íróinak szellemi hatása. Az előbbi évtizedek irodalmi vonatkozásaiban sűrűbben villan föl a nevük, itt: a harmincas évek izlés-változása nyomán számban aláhanyatlík történeti jelentőségük értelmezése, de a rájuk utaló kitételek tartalmi értéke változatlanul szerepvállalásuk megértő szemléletére mutat.

Budapest.

Zsoldos Jenő.

A MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE E FÜZETÉT
MÉLY TISZTELETTEL AJÁNLJÁK

DR. MAHLER EDE

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
NY. NYILVÁNOS RENDES TANÁRÁNAK

80. SZÜLETÉSNAPJÁRA

A SZERKESZTŐK.

IL MESSAGGIO DI MOT A BAAL NELLA TAVOLA I*AB DI RAS SHAMRA

La colonna iniziale della tavola designata dal suo primo editore, Ch. Virolleaud,¹⁾ con la sigla I* AB, contiene, come giustamente ha visto H. L. Ginsberg,²⁾ un messaggio di Mot a Baal, e precisamente: a) nelle linee 1—8 la seconda parte di questo messaggio (la prima parte si sarà trovata alla fine della tavola precedente,³⁾ esposta da Mot al messo Gpn-w-Ugr che deve riferirla a Baal, e poi: b) nelle linee 11—31, la prima parte del messaggio e di nuovo l'inizio della parte seconda, nella relazione dal messo a Baal.

Ma l'interpretazione del messaggio presenta notevoli difficoltà. Il Ginsberg la considera una comunicazione amichevole, se pur condizionale; Baal avrebbe prima espresso il suo desiderio di autonomia, di parità di diritti con Mot, e Mot si mostrebbe disposto ad acconsentire purchè Baal desse prova del suo valore uccidendo il serpente Lotan; anzi Mot inviterebbe Baal, adempiuta che fosse questa condizione, a prender parte a un banchetto con lui e coi suoi. E in ciò il Ginsberg concorda col Virolleaud, il quale nelle linee 22b—26a, sole costituenti secondo lui il messaggio di Mot a Baal, vede del pari un invito che Mot rivolge a Baal, di partecipare al banchetto da lui preparato.

Mentre ritengo altamente apprezzabile l'opera svolta dai due valenti studiosi surricordati per l'interpretazione di questo difficile testo, tuttavia giudicherei preferibile intendere il messaggio assai diversamente da loro. Vengo ad esporre questa mia interpretazione nelle linee che seguono.

Il contrasto tra Baal e Mot mi sembra essere quello di due avversari aspiranti entrambi al potere regio: contrasto molto reciso, che esclude ogni accordo tra i due. Infatti verso

¹⁾ Syria, XV (1934), pp. 305—336.

²⁾ כתבי אוּגְרִית (The Ugarit Texts), Jerusalem 1936, pp. 44—48 (che citerò Ginsberg, UT); Orientalia, V (1936), pp. 161—198 (che citerò Ginsberg, Or.)

³⁾ Propenderei a credere (ne parlerò più ampiamente in un altro mio lavoro) che la tavola precedente fosse III AB, avanti alla quale dovrebbe porsi II AB.

la fine della tavola II AB. Baal afferma orgogliosamente, in contrapposto a Mot (II AB. VII, 49—50): **אחרי ד ימלך על אלה** „io solo sono colui che regnerà sopra gli dei“. E la dignità regia sarà considerata il premio della vittoria di Baal nella lotta di III AB, che io considererei come una lotta contro gli aiutatori di Mot (III AB. 10). Quando poi Baal sarà transitoriamente sopraffatto manderà a Mot la sua dichiarazione di sottomissione, riconoscendosi schiavo di lui per l'eternità (I* AB. II, 12). E alla fine del poema, quando Baal risorto trionfa, Mot lo riconosce come re (I AB. VI, 33—35).

Il messaggio di cui ci occupiamo, trasmesso da Mot a Baal per mezzo del servo di Baal, Gpn-w-Ugr, sarà dunque una risposta a una sfida mandatagli da Baal per mezzo di questo suo servo: a quella sfida di cui abbiamo frammenti alla fine di II AB secondo quegli studiosi che fanno seguire I* AB a II AB, ovvero meglio, secondo me, a una sfida che si sarà trovata verso la fine di III AB. Il testo si adatta benissimo a questa situazione; anzi, se la mia interpretazione che darò di esso qui sotto è giusta, presuppone appunto una situazione di tal genere.

Dopo le comparazioni con cui il messaggio si apre („come la brama della leonessa è il deserto, o come il desiderio del del-fino è nel mare, o come alle piscine anelano i bufali, o la fonte è l'anelito della cervia“), viene il difficile passo delle linee 18—19: **הם אמת אמת נפש ב(ר) לת המרם אמת** ⁴⁾ Se ora teniamo presente

che Mot, quale dio degli inferi, impersona la Sheol, ci verrà tosto richiamato Is. 5, 14 (passo che anche in seguito avremo occasione di ricordare): **לכן הרחיבה שואל נפשה ופעה פיה לבל יח וירד**

הדרה והמונה, e Hab. 2, 5 (che pure ci occorrerà di citare ancora in seguito): **אשר הרחיב כשאל נפשו הוא כמות ולא ישבע** (cfr. anche Prov. 1, 12: 27, 20; 30, 16, e, per il parallelismo di Sheol e Mawet [= Mot], Hos. 13, 14a e 14b, Ps. 6, 6; 18, 6; 49, 15; 89, 49; 116, 3; Prov. 5, 5:7, 27). La *nefesh* della Sheol di cui si parla qui, cioè la brama che ha la Sheol d'ingoiare in gran numero i morti, parallela alla „bocca spalancata“ (**ופעה פיה**) della stessa Sheol e alla insaziabilità del Mawet, corrisponde a ciò che leggiamo nel nostro testo circa la *nefesh* di Mot.⁵⁾ Come

⁴⁾ Ho diviso le parole e integrato **ברלת** come Virolleaud (e come Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, Berlin 1936, p. 36). Per l'ultima parola, il facsimile del Virolleaud dà **המתיא** e la sua trascrizione dà invece *emt*, ossia **אמת** (*alef* con *i*); la differenza sta nella presenza o meno di un piccolo cuneo verticale sotto all'inferiore dei tre cunei orizzontali. L'ultima lettera di **המתיא** è data dal Virolleaud come *malsicura*; il facsimile non aiuta.

⁵⁾ Cfr. il parallelismo **נפשו פיה** in Hi. 41, 13, a proposito del Liwyatan, del cui rapporto con Mot parlerò più oltre. Anche il **תקנו לעבר עולם** di Hi. 40, 28, pure relativo al Liwyatan, è analogo al surricordato passo di I* AB. II, 12.

gli animali anelano a ciò che è necessario per la loro alimentazione, così, dice Mot, la mia brama (*našhi*) è **אמת אמת**, e il mio desiderio è **המרם אמת**.

Nella parola **אמת** (*'imt*), finora rimasta enigmatica, penserei che si dovesse probabilmente vedere una voce del verbo *mut* (la stessa radice, si noti, del nome Mot). Come esporrò più ampiamente in un altro mio lavoro in corso di stampa, suppongo che la vocale *a*, *i*, *u*, implicita in ciascuna delle tre **א**, possa talvolta indicare non la vocale seguente immediatamente alla **א**, ma un'altra vocale caratteristica del vocabolo; in questo caso la vocale della *mem*. Ciò posto, **אמת** potrebbe essere un infinito della forma causativa con prefisso *'a* come in altre lingue semitiche.⁶⁾ E il senso del passo sarebbe: „ecco, il far morire, il far morire è la mia brama, il mio desiderio è far morire (la gente) a mucchi“ (per **המרם** si ricordi **המור המרמים** che indica i mucchi degli uccisi in Giud. 15, 16).

Segue (linee 19—21) **בכלאת ידי אלהם הם שבע ידי יבצע** Ossia: „con ambe le mie mani io mangio; ecco, sette porzioni (per me) spezzano“. Per **ידה** (da staccarsi dal successivo **יבצע**) si ricordino le cinque porzioni di Beniamino in Gen. 43, 34; **יבצע** sarà probabilmente terza pers. plur., con senso impersonale. Dunque, Mot vanta ed esalta la sua voracità: l'abbondanza delle vittime che la Sheol insaziabile ingoia.

Nella proposizione seguente (linee 21—22), alcune lettere, danneggiate nella tavoletta, sono d'incerta lettura (le indico con *); **הם כם ימסנה כ***. Per indicarci quale sia probabilmente da preferirsi tra le varie letture possibili⁷⁾ ci è d'aiuto il contesto. Poiché qui si tratta certamente di bere (**כס** „bicchiere“, „calice“), come precedentemente si trattava di mangiare, dovremo attenderci qualche cosa di parallelo a ciò che abbiamo avuto di sopra: dovremo attenderci, cioè, che come Mot aveva vantato prima la sua voracità, così egli vanti qui la sua qualità di bevitore gagliardo.⁸⁾ E allora sarà preferibile leggere **נכר** e intendere: „ecco, un calice me lo mescono, (grande) come un'anfora“.

Poi, nelle linee 22—25, la difficoltà è costituita dalle due

⁶⁾ Per i causativi in *'a* o in *ha* vedi Albright, JPOS, 1934, pp. 112—113. La parola potrebbe essere anche una prima pers. sing. impf.: „che io faccia morire, che io faccia morire, è la mia brama“.

⁷⁾ In base al facsimile, la prima potrebbe essere una **ו** o una **כ** o forse anche una **ד**; la seconda una **ו** o una **ל** o una **א** con *u*. Il Virolleaud propende, dubitativamente, per leggere **וכר**; Ginsberg *UT*, pure dubitativamente, per **וכר**; Ginsberg *Or.*, ancora dubitativamente, per **נכר**; Bauer dà come *mal sicura* la prima delle due lettere, e per la seconda resta incerto fra **ד** e **ל**.

⁸⁾ Se con ciò si voglia alludere al sangue degli uccisi, o se invece si tratti di un'immagine più generica, lasceremo indeterminato.

parole **צַהַּ** e **וָאֵן**, che per ora indicherò con ***, traducendo provvisoriamente: ***, o Baal, coi miei fratelli, e ***, o Hadd,") con le mie genti; e mangerai⁹⁾ coi miei fratelli cibo, e beverai coi miei fratelli vino" (per la haplografia o haplogologia *'akhy'n* cfr. negli ostraca di Lakish, III, 9, **וְהָיָה**).¹¹⁾ I fratelli di Mot e la sua gente sono evidentemente le divinità infernali e con esse le ombre dei morti; mangiar cibo e ber vino con loro significa esser compreso nella schiera dei trapassati, esser morto. *Mot dunque risponde all'orgogliosa sfida di Baal con altrettanto orgoglio: io, il grande uccisore, ti farò morire, ti farò appartenere al regno delle ombre.* Il vocabolo **צַהַּ** ci fa pensare, nonostante la **א**, al **צַהַּ צַמָּה** che si trova in Is. 5, 13, proprio in quel passo in cui già abbiamo trovato un parallelo al nostro messaggio: l'espressione designa anche là quelli che son destinati a scendere nella Sheol. Quanto alla voce **וָאֵן**, parallela a **צַהַּ**, ci soccorre la radice **וָחַ**, che ha in arabo il senso di "essere debole, spossato, languente". Sicchè la traduzione completata potrà essere: „sii assetato, o Baal, coi miei fratelli, e languente, o Hadd, con le mie genti; e (poi) mangerai coi miei fratelli cibo, e beverai coi miei fratelli vino". Cioè: la tua sete e la tua fame lerazierai coi cibi infernali e con le bevande infernali.

La linea 26 s'inizia con **נִשְׁכַּח בְּעַל**¹²⁾. La **פ** corrisponderà alla congiunzione araba *fa*, e **נִשְׁכַּח** sarà un perfetto passivo di *nshy*: „e tu sarai dimenticato, o Baal". E' da ricordare che la Sheol è detta **אֶרֶץ נִשְׁכַּח** in Ps. 88, 13.

Segue (ancora nella linea 26) **(ט) עֵן אֲשַׁעֲנֶךָ**¹³⁾. Penserei al senso che il verbo può avere in aramaico, di „trasportare il corpo di un defunto" (vedi ad esempio, Talmud babil., MQ, 28b, Ket. 72a: **דִּשְׁכַּן יִשְׁעֵנִי** e Barhebreo, *Cronaca*, edizione Bedjan, p. 254: **הָגֵן דְּשַׁעֲנִין לְמֵתָא**), e tradurrei: „io farò il tuo trasporto funebre".

Quanto alla continuazione del messaggio di Mot, che abbiamo nelle linee 1 e seguenti, non mi sembra probabile che l'uccisione del serpente Lotan sia una condizione posta da Mot a Baal per aderire ai suoi desideri e per invitarlo al suo ban-

chetto. Non pare che Mot abbia un avversario in Lotan. In questo mostro (o in questi mostri, se il serpente **עֲקָתָן** e il **שִׁלֵּשׁ** delle linee 2 e 3 sono diversi dal Lotan della l. 1) sarà piuttosto da vedere un coadiutore, o un gruppo di coadiutori, di Mot, come nel „mare" e nel „fiume" di III AB. Che si tratti anche qui come in III AB di divinità marine si può dedurre dal carattere marino del biblico Liwyatan, la cui identità con Lotan apparve subito al Virolleaud, e dal parallelismo di **tannin** col serpente **עֲקָתָן** in testi ugaritici¹⁴⁾ come con Liwyatan serpente **בַּרַּה** e con Liwyatan ugaritico **עֲקָתָן** o col semplice Liwyatan in testi biblici (Is. 27, 1; Ps. 74, 13—14).¹⁵⁾ Che si tratti di coadiutori di Mot ci è mostrato dal passo finale di I AB: quando Mot riconosce il trionfo di Baal e accetta il dominio di lui riconosce altresì (così mi pare debba essere inteso questo passo, del quale parlerò più ampiamente altrove) che il serpente (cioè „il velenoso") e il **tannin** saranno rigettati nel mare. Il senso del nostro passo sarà questo: „anche se tu trafiggerai Lotan, etc."; cioè: anche se tu vincerai e annienterai i miei coadiutori, io egualmente ti ingoierò (**אֲכַפֵּא**) come è mio costume (alcuni vocaboli rimangono incerti nelle linee 5—6).

E così, conclude Mot, tu discenderai (**יֵרֵד**=**לִירָה**, Ginsberg) nella *nefesh* di Mot, nella caverna sotterranea di Ydd El Gzr. Scenderai, non nel senso di un piacevole viaggio, come invitato a un banchetto, ma nel senso del **יֵרֵד** che si trova nel più volte citato passo d'Isaia: scenderai morto fra i morti. E **נִשְׁכַּח** non significherà, come è stato inteso, „monumento funerario", ma sarà la insaziabile „brama" di Mot, la „bocca spalancata" della Sheol, di cui abbiamo visto menzione in Is. 5, 14, Hab. 2, 5, e al principio del messaggio di Mot, il quale si chiude così armonicamente, con un richiamo a ciò che è stato detto al suo inizio.

Umberto Cassuto.

⁹⁾ Il parallelismo consueto di Baal, con Hadd ci rende tranquilli sulla lettura **וָאֵן**, per quanto la **א** non sia riconoscibile con sicurezza.

¹⁰⁾ Mi pare più probabile **וְהָיָה**: possibile è anche **וְהָיָה**, con senso presso a poco eguale (vedi Ginsberg).

¹¹⁾ Altri esempi di haplografia o di haplogologia nei testi ugaritici sono meno sicuri di questo; così sono incerti altri esempi negli ostraca di Lakish, che ho discusso nel mio studio su questi ostraca in *Rivista degli studi orientali*, XVI, pp. 167, 170, 172.

¹²⁾ Per quanto il logorio della tavola renda malsicura la seconda lettera, le tracce che Virolleaud riproduce nel suo facsimile non sembrano permettere di pensare ad altra lettera che a una nun.

¹³⁾ Bauer integra diversamente.

¹⁴⁾ Syria, XV, (1934), p. 240.

¹⁵⁾ Per questo e per gli altri passi biblici paralleli vedi Ginsberg. In Is. 51, 9 invece di **הַמַּחְצֵת** sarà da leggere **הַמַּחְצֵת** (come qui **הַמַּחְצֵת** e come in Hi. 26, 12 **הַמַּחְצֵת**).

BIBLICAL FIGURES IN AD-DAMĪRĪ'S HAYĀT AL-HAYAWĀN

In Islāmology there has ever been a discussion as to what extent Judaism and Christianity were the sources of the third great monotheistic religion. The facts that the prophet Muhammad was in touch with Jews and Christians; that his sacred book, the *Qur'ān*, contains plenty of allusions to Biblical figures and legends; that such allusions are less frequent and copious during his Makkan period than during his stay in Madīna — have ever been a very enticing field for conjecture. Ever since Dr. A. Geiger's sketch *Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen?* (Bonn, 1833) and the still very useful book of G. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* (Frankfurt a/M., 1845) appeared, these problems have given rise to many investigations, especially recently.¹⁾ There are many scholars who hold the view that the foreign influences on early Islām were preeminently of Jewish origin: a theory which has excellently been expounded by Ch. Cutler Torrey in his book *The Jewish Foundation of Islam* (New York, 1933). Others, especially W. Ahrens in his book *Muhammed als Religionsstifter* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Leipzig, 1935), dwell upon the preeminence of Christian influences on Islām. Recently, however, some prominent scholars restrict the scope of foreign influences and point to pre-Islāmic monotheism and Muhammad's originality as the principal sources of Islām. Thus D. S. Margoliouth in his book *The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam* (London, 1924) emphasizes the part of pre-Islāmic Arabian monotheism in the genesis of Islam and restricts the immediate Jewish influences to a minimum; on the other hand, R. Bell in his book *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (London, 1926) emphatically denies the

¹⁾ For literature see Ch. Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933, pp. 1–8; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris, 1933, pp. 1–7.

preponderance of Christian influences on early Islām; while Tor Andrae in his book *Mohammed, sein Leben und sein Glaube* (Göttingen, 1932) expounds how Muhammad amalgamated the foreign influences of his environment into one original synthesis.²⁾

In close connection with the problem of foreign influences on Muhammad and his *Qur'ān* are the researches into the later development of the Biblical legends of the *Qur'ān*. The generations after Muhammad developed the Biblical narratives of his sacred book by oral transmission into beautifully ornamented Muslim legends, and embellished their figures so much that in many cases it is not easy to recognise the original Biblical figures in them. The results of this process are clearly seen in the earlier commentaries on the *Qur'ān* (*tafsīrs*) and the collections of traditions (*hadīths*). The richest and most reliable repositories of the Biblical legends are the works of al-Kisā'ī (d. about 189/805³⁾), at-Tabarī (d. in 310/923⁴⁾), and ath-Tha'labī (d. in 427/1035⁵⁾); but there is also precious material in the *Tafsīrs* of at-Tabarī, az-Zamakhsharī, and al-Bayḍawī. These chroniclers relate the Biblical narratives with a great luxury of details, some of which are of genuine Arabian origin, while others can be derived from Jewish and Christian sources, i. e. the apocrypha of the Old Testament and the New Testament, and the Jewish Haggada. It was D. Sidersky who in his book *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes* (Paris, 1933) first gave a succinct and very useful synopsis of all the important Biblical legends of both the *Qur'ān* and the tradition, with quotations from their Jewish or Christian sources.

D. Sidersky's book only gives the gists of the Biblical legends as they appear in the *Qur'ān* and the works of at-Tabarī and al-Kisā'ī, as well as their Jewish and Christian sources. As, however, apart from his book there is no comprehensive work of reference on the post-Qur'ānic development of the Biblical legends, the following collection may perhaps be of some interest to Islāmic studies. It contains all the narratives relating to

²⁾ Cf. also J. Fück, *Die Originalität des arabischen Propheten*, Z. D. M. G., Leipzig, 1936, pp. 509–25.

³⁾ Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, (ed. Dr. I. Eisenberg), Leyden, 1922–23.

⁴⁾ *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabarī*, (ed. M. J. de Goeje and others), 13 volumes, Leyden, 1879–1901.

⁵⁾ Ath-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, Cairo, 1297.

Biblical figures to be found in the *Hayāt al-hayawān* of ad-Damīrī.⁶) This work, belonging to the post-classical period of Arabic literature, is one of the most remarkable products of not only Arabic but also Islāmic literature. It bears the same title as the greatest zoological encyclopaedia of modern times, A. Brehm's *Das Tierleben*; it is, however, no zoological lexicon in the strict sense of the word, because besides the description of animals it contains such a huge amount of philological, theological, historical, juridical, medical, and oneirocritical information about the animals in question as make it a well-nigh inexhaustible store-house of Arabic folklore.⁷) As a matter of fact, zoology is but the frame of the work; and so plentiful and varied is the non-zoological information to be drawn from the *Hayāt al-hayawān* that, strange as it may seem, the whole history of the caliphate is also included in it.⁸) Small wonder, therefore, that this work, under the names of different animals, contains scores of legends about Biblical figures. They are more or less closely connected with some animal or other: this is why they do not include *all* the Biblical legends — the beautiful legend of Yūsuf and Zulaykhā (Joseph and Potifar's wife) is *e. g.* wanting among them. All the more interesting are, however, the details of the legends of Ādam, Nūh, Mūsā, Dā'ud, Sulaymān, 'Isā, and Būlus, not mentioning the lesser figures.

From the Biblical legends as they appear in ad-Damīrī's work it is clearly to be seen how the Biblical narratives and references of the *Qur'ān*, scanty in so many cases, were developed by the traditionists into beautiful Muslim legends. The additional matter in them is to a great extent of Jewish and Christian origin; for the sources, Jewish, Christian, or Muslim, of the several legends we refer to the articles on the Biblical figures in question of the *Encyclopaedia of Islām*.

As a matter of course, it is hardly possible to reconstruct *all* the Muslim legends of Biblical concern and *all* their details from such an encyclopaedic work as the *Hayāt al-hayawān* is. Yet one can not but be astonished at seeing in a zoological lexicon such a large amount of information about Biblical figures,

from which we can safely infer to what extent they were popular among the Muslims before and at the time of ad-Damīrī. Our references to the Bible, on the other hand, can demonstrate to what degree these figures have been deformed or embellished by later Muslim hands.

The Prophets.

The article *al-jinn* (the genii)⁹) contains an excerpt from Ibn al-Athīr's *Usd al-ghāba* with an *isnād* to Anas ibn Malik, who states that one day he was together with the prophet Muḥammad outside Makka when a grandson of Iblīs, the *jinnī* Hāma ibn al-Hīm, came up to them and told Muḥammad that, when a boy, he had seen Qabīl (Cain) killing Hābīl (Abel); then he had met Hūd and later Ibrāhīm (Abraham) with whom he had been in the fire when he had been thrown into it; then he had been with Yūsuf and had preceded him when he had been thrown into the well;¹⁰) later he had met Shu'ayb (Jethro), Mūsā (Moses), and 'Isa (Jesus) who asked him to salute Muḥammad on meeting him. He had been taught the *Taurāt* (Pentateuch) by Mūsā, the *Injīl* (Gospel) by 'Isa, and wanted that Muḥammad should teach him the *Qur'ān*. Muḥammad, according to another version of the story, taught him ten *sūras* of the *Qur'ān*.

Ādam (Adam).

Adam, the first man and the first prophet of Islām, is a prominent figure in Muslim tradition.¹¹) In the article *al-hūt* (large fish¹²) it is related with a good *isnād* from Sa'īd ibn Jubayr that when God sent down Ādam to the earth, there were no inhabitants of it excepting the vulture (*an-nasr*) on land and the large fish in the sea. Now the vulture used to come to the fish for protection and remain with it during the night. When therefore the vulture saw Ādam, it came to the fish and informed it of one being sent down to the earth who walked on his two feet and seized things with his two hands; upon

⁶) Ad-Damīrī, *Hayāt al-hayawān al-kubrā*, 2 volumes, 3rd edition, Cairo, 1305.

⁷) See my *Index des sources de la Hayāt al-hayawān de ad-Damīrī*, J. A., Paris, juillet-septembre 1928, pp. 5–12.

⁸) See my paper *A History of the Caliphate in the Hayāt al-hayawān of ad-Damīrī*, B. S. O. S., London, vol. VIII, (1936), pp. 143–55.

⁹) Vol. I, p. 189, l. 34 to p. 190, l. 11.

¹⁰) Cf. *Genesis* 37:23–24; *Qur'ān* 12:15.

¹¹) See at-Ṭabarī, vol. I, p. 115 onwards; ath-Tha'labī, *Al-'arā'is*, Cairo, 1297, p. 23 onwards; an-Nawawī, (ed. F. Wüstenfeld), p. 123 onwards; al-Mas'ūdī, *Murāj adh-dhahab*, (ed. C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille), vol. I, p. 115 onwards.

¹²) Vol. I, p. 243, ll. 23–28.

which the fish stated that, had the vulture told the truth, there was no place of safety for both of them.

Adam was in communication with the angels. In the article *al-fil* (the elephant) in the subchapter on the excellence and beauty of knowledge or intelligence and the shamefulness or disgrace of ignorance¹³) we read that Jibrīl (Gabriel) offered Adam three things to choose one of them: sense of shame, intelligence, and religion. Adam selected intelligence, but the two others told Jibrīl that they were ordered to remain with intelligence, wherever it might be.

In the article *al-khayl*¹⁴) (horses) it is related from the *Ta'rikh Nisābūr* of al-Hakim abū 'Abdallāh from the biography of Abū Ja'far al-Hasan ibn Muḥammad ibn Ja'far on the authority of 'Alī ibn abī Tālib that when God presented to Ādam everything that He created,¹⁵) He ordered him to choose out of His creation whichever creature he pleased. Ādam, therefore, chose the horse and was then told; „You have chosen your honour and the glory of your children, to last while they last, and to remain while they remain, eternal for eternal ones and perpetual for those living for all time.“ The same story is also related in the *Shifā as-Sudūr* on the authority of Ibn 'Abbas, with the difference, however, that Ādam was allowed to choose between the horse and *al-Burāq*,¹⁶) which latter had the appearance of a mule. Ādam then chose the horse. The importance attached to this subject by Muslim tradition is evident also from the article *ad-dābba* (the beast), which includes a long statement of Taqīaddin as-Subkī¹⁷) on whether horses were created before Ādam and whether the stallions were created before the mares.

A well-known narrative is included in the article *at-tā'ūs* (the peacock).¹⁸) When Ādam planted the wine-creeper, Iblīs (Satan) came there and slaughtered over it subsequently a peacock, an ape, a lion, and a pig, and the creeper drank the blood of all the four. On account of the descriptive qualities of these four animals a drinker of wine becomes first, like a peacock; then, like an ape; then, like a lion; and last, like a pig. This is

evidently an erroneous tradition, since the vine was first planted by Nūh (Noah) as we shall see below.

In the article *al-ḥayya* (the serpent)¹⁹) ad-Damīrī states that God created the serpent to alight in Iṣṭihān, Iblīs in Jidda. Hawwā (Eve) on Mount 'Arafā, and Ādam on the mountain of Sarandīb (Ceylon)²⁰) in the land of China in the Indian Ocean: it is very high and sailors see it from the distance of many days' voyage. There is a mark of a foot of Ādam in it firmly impressed on a stone, and every night something like lightning flashes over the foot-mark without any clouds in the sky, whilst every day it is bound to rain over it washing the place where the foot-mark of Ādam is. It is said that red rubies are found on this mountain, and that torrents and rains roll them down from its summit to the depression at its foot; diamonds and aloes-wood are also found on it — so al-Qazwīnī says.²¹)

Idrīs (Enoch).

The article *ad-dābba* (the beast)²²) gives a short description of the Pyramids, and mentions that Hermes I, who was the same as Akhnūkh (Enoch)²³) and the same as Idrīs,²⁴) having inferred from the state of the stars the approaching of the Flood, ordered the Pyramids to be built; the construction lasted for six months. Inside the Pyramids he placed the following inscription: „Tell him who comes after us to destroy them in six-hundred years, while it is easier to destroy than to build! We have covered them with silk; let him cover them with mats, while mats are more easily found than silk!“

Qābūl (Cain).

As is known from other sources²⁵), Ādam, after being expelled from Paradise and repenting his fall, was conducted by Jibrīl to Mount 'Arafat near Makka where he was ordered to

¹³) Vol. I, p. 250, ll. 2—6.

²⁰) He fell on the island of Sarandīb after being expelled from Paradise; cf. Qur'ān 2:37.

²¹) This is the Pico d'Adam, where the so-called foot-marks of Adam are still visible.

²²) Vol. I, p. 288, ll. 20—23.

²³) Cf. Genesis 5:21-24.

²⁴) See *ath-Tha' labī, Qīṣaṣ al-anbiyā*, p. 43 onwards; *at-Tabarī*, vol. I, p. 172 onwards; *al-Ya'qubī*, (ed. Houtsma), vol. I, pp. 8, 166; *al-Mas'ūdī, Murāj adh-dhabab*, vol. I, p. 73.

²⁵) See *at-Tabarī*, vol. I, p. 122; *Ibn al-Athīr, Al-kāmil fi t-ta'rikh*, (ed. C. J. Tornberg), vol. I, p. 29.

¹³) Vol. II, p. 205, ll. 11—14.

¹⁴) Vol. I, p. 272, ll. 6—8 and 13—15.

¹⁵) Cf. Genesis: 28—29.

¹⁶) About this fabulous animal which the prophet Muḥammad rode in the night of his ascension, see vol. I, p. 107, . 9 to p. 109, l. 11.

¹⁷) Vol. I, p. 283, l. 35 to p. 285, l. 31.

¹⁸) Vol. II, p. 77, ll. 9—14.

build the *Ka'ba*; the ceremonies of pilgrimage were taught to him by Jibrīl. It is at this juncture that the Biblical narrative of Cain and Abel is inserted into Muslim tradition. In the article *al-ghurāb* (the crow)²⁶ ad-Damīrī relates, with reference to *Qur'ān* 5:30-34, and Abul-Haytham, that when Adam had gone on the pilgrimage to Makka, he had appointed Qābīl (Cain) as the guardian of his children; but Qābīl slew his brother Hābīl (Abel) because his offering was not accepted by God, while that of Hābīl was consumed by fire, which was a sign of acceptance. This narrative is the same as that related in *Genesis* 4:1-15, with the addition that God then sent two crows there, one of which killed the other and then digging in the earth buried it and thus shew Adam how to bury his brother. This tradition, an interpretation of *Qur'ān* 80:21, is supplemented by the statements of Anas, according to which Qābīl will be the first man to be led to Hell-fire, and Qābīl and Iblīs were those who had led man astray.²⁷ Tuesday is, according to Anas, regarded as the day of blood because on that day Hawwā menstruated for the first time and on that day a son of Adam killed his brother. Before that event, according to Muqātil, the beasts of prey and birds used to associate with Adam and be happy in his company; but when Qābīl killed Hābīl, birds and wild animals fled from him, trees became prickly, fruits became sour, waters became saltish, and land became dusty.

Nūh (Noah).

The narrative of Nūh (Noah) as known from *Genesis* 6-9, is a favourite subject in Muslim tradition.²⁸ In the article *al-fa'r* (the rat or mouse)²⁹ a tradition of Ibn 'Abbas is quoted, according to which Nūh built the ark in two years: its measures were the same as those in *Genesis* 6:14-16. When the rat commenced to gnaw the side and the ropes of the bark, God inspired Nūh to strike between the two eyes of the lion, and when he did so, there came forth out of its nostril a male and a female cat which attacked the rat. The traditions of al-Hasan, Qatāda, Ka'b al-Ahbār, as well as the statement of *Genesis* loc. cit., are also quoted by ad-Damīrī.

²⁶ Vol. II, p. 153, ll. 12-31.

²⁷ Cf. *Qur'ān* 80:21.

²⁸ See *al-Kisā'i*, vol. I, pp. 85-102; *at-Tabarī*, vol. I, pp. 174-201; *ath-Tha'labī*, pp. 34-38. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 26-28.

²⁹ Vol. II, p. 173, ll. 4-18.

In the article *al-asad* (the lion)³⁰ it is related that according to a *mursal*-tradition³¹ preserved by Ibn abī Ḥatīm, the Prophet said: „When Nūh took into the ark a pair of each of the animals, a male and a female,³² his followers said to him, 'How are we and our cattle to live in peace and security, while the lion is with us?' God therefore caused the lion to be seized and overpowered with fever — that being the first occasion on which fever visited the earth — and that is why the lion is always in a feverish state.³³ They next complained of the rat which spoiled their eatables, drinkables, and goods; God, therefore, caused the lion to sneeze, when there came forth from it the cat, from the view of which the rat concealed itself“. In Abū Nu'aym's *Al-hilya* it is related in the biography of Wabb ibn Munabbih that he said: „When Nūh was ordered to take on board a pair of each of the animals, he said, 'O Lord, how am I to act in the matter of the lion and the cow, the kid and the wolf, and the pigeon and the fox?' God said to him, 'Who has caused enmity to exist between them?' and he replied, 'Thou, O Lord!' Whereupon God said, 'In the same manner I shall cause them to be friendly, so that they may not harm each other.'“

The above tradition by Ibn abī Ḥatīm is supplemented by another in the article *as-sinnaur* (the civet-cat).³⁴ The people of Nūh in the bark having suffered annoyance from the rat, Nūh rubbed the forehead of the lion, upon which it sneezed and threw out a cat; on that account it somewhat resembles the lion.

In the article *al-ghurāb* (the crow)³⁵ the origin of the Arabic proverb „*abta min ghurāb Nūh*“ (Tardier in coming than Noah's crow)³⁶ is accounted for. When after the deluge the waters abated, Nūh sent the crow to see if the country was drowned and to bring the news of it,³⁶ but having found a carcass floating on the surface of the water, it remained en-

³⁰ Vol. I, p. 10, ll. 11-18.

³¹ i. e. a tradition the ascription of which is not traced up to its author.

³² Cf. *Genesis* 6:19-21.

³³ According to vol. I, p. 3, l. 32, it is always in a feverish state. This passage is probably a quotation from Aristotle, whose name is referred to on p. 3, l. 13.

³⁴ Vol. II, p. 31, ll. 16-17.

³⁵ Vol. II, p. 155, ll. 27-29.

³⁶ Cf. *Genesis* 8:1-12, with the difference that a dove instead of a crow was sent out by Noah three times.

gaged in eating it and did not take the news. Nūh, therefore, prayed against it, upon which its legs became bound down and it became frightened of men.

As is known from *Genesis* 9:20-24, after the deluge Noah became a husbandman and was the first man to plant the vine and be drunken with wine. In a version of this narrative, preserved in the work *Raudat al-'ulamā'*³⁷⁾ and related by ad-Damīrī in the article *al-asad* (the lion),³⁸⁾ when Nūh planted the vine, Iblīs came there and blew on it, whereupon it dried up. Iblīs then came to him and told him that if he wished the vine to become green again, he should slaughter seven animals over it. Nūh accordingly slaughtered a lion, a bear, a leopard, a jackal, a dog, a fox, and a cock, and poured their blood over the roots of the vine, which then became instantaneously green and bore grapes of seven different colours, whilst before it used to bear fruit of only one colour. On this account a drinker of wine becomes brave like the lion, strong like the bear, fierce like the leopard, talkative like the jackal, contentious like the dog, cringing like the fox, and clamorous like the cock. This tradition is supplemented with the statement that Nūh's proper name was 'Abdaljabbār, and he was named Nūh because of his wailing (*nauḥ*) over the sins of his people. His brother's name was Šābi ibn Lāmik.³⁹⁾ to whom is ascribed the religion of the Sabaeans. Nūh's name is much recommended to be used in incantations according to a statement in the article *al-hayya* (the serpent).⁴⁰⁾

'Āmūr ibn Yāfith (Gomer).

From the progeny of Nūh only 'Āmūr, Yāfith (Yapheths)'s son, is mentioned by ad-Damīrī. He is identical with Gomer in *Genesis* 10:2. In the article *ar-karkaddan* (the rhinoceros)⁴¹⁾ in a short reference to China the author states that in that country there are many wonderful things which were due to 'Āmūr ibn Yāfith ibn Nūh who did many wonderful things in Chinese cities. He reigned for 300 years and was succeeded by his son Sayin who reigned for 200 years: China (aṣ-Ṣīn) was named after him. He erected golden images to the resemblance

of his father. He belonged to the religion of the Sabaeans, and later Yajūj and Majūj sprang from his generation.

This tradition has no parallel in the Bible. According to *Genesis* 10:3, Gomer's sons were Ashkenaz, Riphath, and Togarmah, none of whom can be identified with Sayin.

Namrūd (Nimrod).

Namrūd figures as a great conqueror in *Genesis* 10:8-10 and in Arabic tradition alike.⁴²⁾ The article *al-ba'ūd* (mosquitoes)⁴³⁾ contains a tradition of Wahb ibn Munabbih, which states that when God sent mosquitoes against Namrūd, an innumerable number of them frightened him so much that he shut himself up in his house and lay on his back thinking. A mosquito then entered his nose, and he was troubled with it for forty days; at last it fell out of him, of the size of a chicken, saying, „In this manner does God give power to His apostles over such of His creation as He pleases.“ Namrūd then died.

Ibrāhīm (Abraham).

Ibrāhīm is an important figure both in the Qur'ān and the *ḥadīth*.⁴⁴⁾ He is characterised in the article *al-'iḥl* (the calf)⁴⁵⁾ as a very hospitable man, who had ordained places of charitable and hospitable purposes (*awqāf*) which are still visited by people regardless of their nationalities and religions. According to Qatāda, the whole of his property consisted of cows, and for his guests he selected a specially fat one.⁴⁶⁾

In the article *al-ḥimār al-aḥlī* (the domestic ass)⁴⁷⁾ ad-Damīrī enumerates three different interpretations for *Qur'ān* 2:262: „And when Ibrāhīm said, 'O Lord, show me how Thou wilt revive the dead!'" First he relates on the authority of al-Hasan, Qatāda, 'Āta al-Khurāsānī, ad-Daḥḥāk, and Ibn Juraij, that Ibrāhīm once happened to pass by a dead animal; he knew positively that God would revive the dead but he desired to convert that positive knowledge into a positive light. Secondly,

³⁷⁾ By al-Qiftī, see my *Index*, p. 30, No. 91.

³⁸⁾ Vol. I, p. 6, l. 34 to p. 7, l. 5.

³⁹⁾ *The Biblical Lamech*; see *Genesis* 5:25-31.

⁴⁰⁾ Vol. I, p. 254, ll. 8-11.

⁴¹⁾ Vol. II, p. 238, ll. 3-10. Ad-Damīrī gives the word as *al-karkannad* in vol. II, p. 237, l. 8; for *al-karkaddan* as given also in *al-Jāhiz*, see *ibid.*, l. 14.

⁴²⁾ See at-Ṭabarī, vol. I, p. 217 onwards, pp. 319-25. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴³⁾ Vol. I, p. 118, ll. 4-8.

⁴⁴⁾ See *al-Kisā'i*, pp. 128-45; at-Ṭabarī, vol. I, pp. 220-25; *ath-Tha'labī*, pp. 43-47. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 31-54.

⁴⁵⁾ Vol. II, p. 97, l. 35.

⁴⁶⁾ *Ibid.*, ll. 33-34.

⁴⁷⁾ Vol. I, p. 219, l. 6 to p. 220, l. 2.

according to others, this request on the part of Ibrāhīm was the issue of his altercation with Namrūd.⁴⁸⁾ Last, Sa'īd ibn Jubayr states that when God adopted Ibrāhīm as a friend, He sent the angel of death to convey the good news to Ibrāhīm. On his request the angel explained that the sign of this friendship was that God would answer his prayer and revive the dead on his asking Him for it. Then follows a discourse on the authority of al-Bukhārī, al-Muzanī, and al-Khattābī, of the Prophet's words: „We are worthier of harbouring a doubt than Ibrāhīm when he said, 'O Lord, show me how Thou wilt revive the dead'. God said, 'What, dost Thou not yet believe?' and he said, 'Yea, but that my heart may be quieted'. Lot used to resort to some „strong column“⁴⁹⁾, and had I remained in prison in the same way that Yūsuf did, I would have obeyed (the king's) summons“.

From other articles we gather information about the later period of Ibrāhīm's life, too. The article *aṭ-ṭayr* (birds or flying things),⁵⁰⁾ with reference to *Qur'ān* 2:262: „Then take four birds and take them close to thyself“ — a different version of *Genesis* 15:7-11 — enumerates the divergent opinions of Ibn 'Abbās, Mujahid, 'Aṭā, and Ibn Jurayj about which were these four birds.

In the article *al-'adrafūt* (the male of the lizard *al-'adhā'a*)⁵¹⁾ it is related, with reference to *Qur'ān* 21:69 („O fire, be Thou cool and a safety for Ibrāhīm“ i. e. when he was to sacrifice his son),⁵²⁾ that the crow carried wood for the fire, and the lizard *al-wazagha* (the gecko) and the mule blew on the fire to make it burn, whereas the swallow, the frog, and *al-'adrafūt* carried water to extinguish it. God, therefore, caused these latter to be in the state of protection, and those to be subject to misfortunes and injury. According to a statement in the article *al-wazagha* (a kind of lizard),⁵³⁾ the deafness of the lizard is also due to it having blown at Ibrāhīm's fire. The story of Ibrāhīm's sacrifice is also referred to in the article *al-baqar al-ahlī* (the domestic cow),⁵⁴⁾ which briefly mentions that Ibrāhīm was directed to slay his son; he threw him down upon his

side, so that the side of his forehead fell upon the ground, whilst the Banū Isrā'īl were ordered to slaughter a cow.

In the *Qur'ān*⁵⁵⁾ and the tradition⁵⁶⁾ Ibrāhīm was, together with Ismā'īl, the builder of the Sacred House in Makka. In the article *as-surad* (a certain bird that preys upon sparrows)⁵⁷⁾ we read a detailed narrative of how the Black Stone of the *Ka'ba* was sent down by God to Adam and how Ibrāhīm built the Sacred House by the order of God.

Ismā'īl (Ishmael).

In the article *al-khayl* (horses)⁵⁸⁾ ad-Damirī states that Ismā'īl the son of Ibrāhīm, was the first man to ride horses; that is the reason for Muhammad's saying: „Mount horses for they are an inheritance of Ismā'īl“.

The article *al-Burāq* (the beast which the prophets used to ride)⁵⁹⁾ states that Ibrāhīm usually visited his son Ismā'īl on al-Burāq. Ibrāhīm, Ismā'īl, and Hajir rode it together when Ibrāhīm brought them to the *Ka'ba*.

Ishāq (Isaac).

Qur'ān 37:101-102 does not mention which of Ibrāhīm's two sons was the *dhahīb* (i. e. the one to be sacrificed by order of God).⁶⁰⁾ The article *al-kabsh* (the ram)⁶¹⁾ contains a long dissertation on this subject with reference to all the important Muslim authorities. The tradition based on Sa'īd ibn Jubayr and quoted by at-Tabarī in his *Tafsir*, Mālik ibn Anas, al-Aṣma'ī, al-Bayhaqī's *Al-ba'th wan-nushūr*, ad-Dāraqutnī, and Ibn Taymiyya, holds that it was Ishāq, and not Isma'īl, who was to be sacrificed by Ibrāhīm.

Ya'qūb (Jacob).

Ya'qūb's grievance at the loss of his son Yūsuf (Joseph)⁶²⁾ is referred to in the article *al-hamal* (the young lamb at the age

⁴⁸⁾ Cf. *Qur'ān* 21:59-67. After the defeat of Namrūd Ibrāhīm was rewarded with the title of *Khalīl Allāh*.

⁴⁹⁾ Cf. *Qur'ān* 11:82.

⁵⁰⁾ Vol. II, p. 84, ll. 13-24.

⁵¹⁾ Vol. II, p. 106, ll. 13-15.

⁵²⁾ Cf. *Genesis* 22:1-19.

⁵³⁾ Vol. II, p. 349, ll. 11-12.

⁵⁴⁾ Vol. I, p. 137, ll. 21-22.

⁵⁵⁾ See *Qur'ān* 2:118 onwards; 3:60, 84; 80:14; 98:2.

⁵⁶⁾ Cf. Chr. Snouck-Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest in his Verspreide Geschriften*, vol. I, pp. 22-29.

⁵⁷⁾ Vol. II, p. 53, l. 34 to p. 54, l. 24.

⁵⁸⁾ Vol. I, p. 282, ll. 21-25.

⁵⁹⁾ Vol. I, p. 107, ll. 24-25.

⁶⁰⁾ Cf. *Genesis* 22:1-19.

⁶¹⁾ Vol. II, p. 233, l. 35 to p. 234, l. 29.

⁶²⁾ Cf. *Genesis* 37:31-35.

of 6 months).⁶³ In Qaḍī 'Iyād's *Shitā as-sudūr* it is related that one day Ya'qūb and Yūsuf were eating a roasted lamb and laughing. A neighbour of theirs, a poor orphan, having smelt it, cried together with his grandmother; but Ya'qūb and his son did not hear it, there being a wall between them. In consequence of this, Ya'qūb had to suffer by way of his crying out of grief for Yūsuf, so much so that he became blind of both his eyes for the grief. When he came to know the reason of it, he used, during the rest of his life, to appoint a crier to invite to his morning meal anybody in straitened circumstances. Ad-Damirī contests the authenticity of this tradition though at-Tabarānī also related it in his *Mu'jam al-awsat* and *Mu'jam al-aṣghar*, and al-Bayhaqī related it in the 22nd chapter of his *ash-Shi'b*. Al-Wāḥidī states in his commentary on *Qur'ān* 12:94 that the zephyr asked for and received permission from its Lord to go to Ya'qūb with the smell of Yūsuf before any messenger could reach him.

Mūsā (Moses).

Mūsā is a prominent figure in *Qur'ān*⁶⁴ and tradition⁶⁵ alike. The article *al-'alaq* (leeches)⁶⁶ refers to Ibn 'Abbās' statement that Mūsā was especially selected by God to talk to, Ibrāhīm to have sincere friendship with, and Muḥammad for allowing a sight of Himself; this statement is followed by a theological dissertation on the doctrine of the possibility of seeing God in both this and the next world, with reference to Ibn 'Abbās, al-Qurtubī, Sa'd ibn al-Musayyab, ad-Damirī's own 8-volume work *Al-jauhar al-farīd fī ilm al-tauhīd*, and Qur'ānic passages (74:22-23, 6:103, 26:61-62, 83:15). Previous to this statement we read a commentary on *Qur'ān* 27:8-9 extracted from ath-Tha'labī's work.⁶⁷

The Biblical narrative of Moses is dwelt upon in several articles. The article *al-'alaq* (leeches)⁶⁸ states, according to Ibn Sīda, that *al-'ullayq* was the name of the tree in which Mūsā

saw the fire.⁶⁹ The article *al-qummāl* (lice)⁷⁰ contains a description of the five plagues⁷¹ i. e. inundation, locusts, lice, frogs, blood (i. e. the river turning into blood), after which God instituted the week from Saturday to Saturday; the authorities referred to are Ibn 'Abbās, Sa'd ibn Jubayr, Qatāda, Muḥammad ibn Ishaq, Mujāhid, 'Aṭā, Wahb ibn Munabbih, Abū Qilāba, Zayd ibn Aslam, and 'Amir ibn Sa'd ibn abī Waqqās.

The article *as-salwā* (the quail)⁷² mentions, with reference out of a tradition of Muḥammad ibn Rāfi'ī contained in the *Sahīhs* to a *ḥadīth* of Muḥammad: „If it were not for the Banū Isrā'īl, flesh-meat would never have become putrid...“, that according to the statement of the learned this alludes to the manna and quails which God sent down to the Banū Isrā'īl⁷³ but prohibited to store them up. The Israelites, however, stored them up, upon which they became spoilt and putrid, which has continued to happen ever since.

The story of the worship of the golden calf by the Banū Isrā'īl⁷⁴ is related in the article *al-ijl* (the calf⁷⁵) as follows: God appointed thirty nights of fasting for Mūsā, and supplemented them with ten more. When on the supplementary 10th day He made the Israelites cross the sea, after destroying Pharaoh and his people, they passed a people who, according to Ibn Jurayj, worshipped idols like the statues of the cow. Then the Banū Isrā'īl also asked Mūsā to make an idol for them which they might worship. The forty days' fasting was ordered by God after the Book containing an exposition of what they were to do and what they were to discard, was sent down from Heaven. This tradition is followed by a description of the calf after Ibn 'Abbās, al-Hasan, Qatāda, al-Baghawī, as-Suddī, al-Qushayrī, and 'Aun ibn Shaddād.

The article *al-hisān* (a high-bred horse)⁷⁶ contains a detailed narrative, on the authority of a chronicle, of how Pharaoh was drowned in the sea.⁷⁷ On the authority of Ibn Mas'ūd, 'Amr ibn Maymūn, and others the different opinions about the number of Mūsā's followers are also given. Then there follows

⁶³ Vol. I, p. 241, l. 35 to p. 242, l. 14.

⁶⁴ See *Qur'ān* 20:8-101; 26:9-68; 28:2-46. This latter passage closely follows the first four chapters of *Exodus*; cf. Ch. Cutler Torrey, *op. cit.*, pp. 117-20.

⁶⁵ See *al-Kisā'i*, pp. 194-240; *at-Tabarī*, vol. I, pp. 414-49; *ath-Tha'labī*, pp. 105-56. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 73-103.

⁶⁶ Vol. II, p. 131, l. 24 to p. 132, l. 10.

⁶⁷ Vol. II, p. 130, l. 20 to p. 131, l. 15.

⁶⁸ Vol. II, p. 130, ll. 17-20.

⁶⁹ Cf. *Exodus* 3:2.

⁷⁰ Vol. II, p. 226, l. 21 to p. 228, l. 12.

⁷¹ Instead of the eight plagues in *Exodus* 7-10.

⁷² Vol. II, p. 23, ll. 5-14.

⁷³ Cf. *Exodus* 16:10-21.

⁷⁴ Cf. *Exodus* 32.

⁷⁵ Vol. II, p. 97, l. 11 to p. 98, l. 1.

⁷⁶ Vol. I, p. 214, l. 8 to p. 215, l. 11.

⁷⁷ Cf. *Exodus* 14; *Qur'ān* 26.

a narrative of how Mūsā led his people out of Egypt; how he found Yūsuf's bones⁷⁸) directed by an old woman. This narrative includes the statements of Amr ibn Maymūn and at-Tabarī concerning the numbers of Pharaoh's horses and soldiers.

Many non-Biblical narratives concerning Mūsā, Qur'ānic and others, are related by ad-Damīrī. Thus, the article *at-tinnīn* (the dragon)⁷⁹) relates, with reference to *Qur'ān* 28:28, that one day Mūsā, directed by God, entered a house and took the myrtle-rod which Ādam had brought out of Paradise and the prophets had inherited one from another until it had come to Shu'ayb's⁸⁰) possession. Being ordered to throw back that rod into that house and take another, he did so and seven times brought out the same rod, from which Shu'ayb knew that Mūsā had a mission. The next morning he ordered Mūsā to drive out the sheep and goats to the parting of the roads and then take the road to the right, where there was not much green fodder. The sheep and goats, however, took the turning to the left, where there was much green fodder and from where Mūsā was unable to make them return. When Mūsā fell asleep, a dragon attacked the sheep and goats, but the rod fought with it until it killed the dragon. When Mūsā informed Shu'ayb about that, the latter prophesied that all the young ones born of that cattle that year and possessing two colours would belong to Mūsā. It happened that all the young ones born that year possessed two colours, from which Shu'ayb understood that Mūsā was in high favour with God. He remained with Shu'ayb for 28 years, until he was 40 years old.

The article *al-jānn* (the white serpent, or a kind of small serpent),⁸¹) with reference to *Qur'ān* 27:10, 28:31, 20:18-21, 7:104, and 26:31, includes a tradition of Ibn 'Abbās and as-Suddī, according to which Mūsā was ordered by God to throw down his staff with which he usually beat down leaves for his flocks. When he threw down the staff, it became converted into a dragon-like serpent. It went towards Pharaoh to seize him; according to another version it actually seized Pharaoh's palace between its two canine teeth, and also attacked the people who fled away. With reference to *Qur'ān* 20:19 and Ibn 'Abbās, it is

stated that Mūsā's staff, which was sent down to the earth with Ādam, was a sort of magic wand for Mūsā.

The article *al-ghanam* (the sheep and goats)⁸²) contains a narrative from al-Qazwīnī's '*Aja'ib al-makhlūqāt*'. Mūsā once saw how a horseman came to a spring and left a bag of money there. The money was then taken away by a shepherd, after whom a poor old man came with a bundle of wood and lay down there for the purpose of resting. Before long, the horseman came back searching for his bag, and, not finding it, found fault with the old man and killed him. Mūsā, asking God how justice was to be seen in that case, was inspired that it was a case of retaliation: the old man's father killed the horseman's father, and the horseman had owed the shepherd's father a debt to the amount of what the bag contained.

Another case of God's inspiring Mūsā is related in the article *ad-darrāj* (the hedgehog):⁸³) God inspired Mūsā to say on seeing poverty approaching him, 'Welcome to the mark of the pious!' and to say on seeing riches approaching him, 'A sin the punishment of which is hastened.' In the article *al-khinzīr al-barī* (the pig)⁸⁴) it is related from al-Ghazālī's *Ihyā* and Abū Tālib al-Makkī's *Qūt al-qutūb* that a man who had served Mūsā faithfully, became rich and was lost sight of, until a man came to Mūsā with a pig into which, according to God's revelation to Mūsā, the rich man was transformed for having sought worldly good through the instrumentality of religion.

The reason for the Banū Isrā'īl killing a cow in retaliation for a murder committed by an unknown person⁸⁵) is related in the article *al-ijl* (the calf)⁸⁶) as follows. A rich Israelite had a poor cousin for his sole inheritor. In order to inherit from him, he killed his uncle and removed his body to another village. The next morning he demanded vengeance for the murder, and, coming with his people to Mūsā, complained to him about it. Being inspired by God, Mūsā informed them that they should kill a cow in retaliation. This narrative is followed by another in two versions — the second on the authority of az-Zamakhsharī and others — according to which a pious man left his son the legacy of a heifer, for which God decreed that the Banū Isrā'īl should kill it and strike the body of the murdered man, whose name was 'Amīl according to al-Baghawī

⁷⁸) Cf. *Genesis* 50:24-26; *Exodus* 13:19.

⁷⁹) Vol. I, p. 151, ll. 21-30. See the short reference to the same story in the article *al-ghanam* (goats and sheep), vol. II, p. 165, ll. 2-4.

⁸⁰) *The Biblical Jethro, the priest of Midian. See Exodus* 18; *Qur'ān* 7:95-97.

⁸¹) Vol. I, p. 168, ll. 2-16.

⁸²) Vol. II, p. 166, ll. 22-29.

⁸³) Vol. I, p. 304, ll. 26-28.

⁸⁴) Vol. I, p. 276, ll. 21-27.

⁸⁵) Cf. *Deuteronomy* 21:1-9.

⁸⁶) Vol. II, p. 98, l. 15 to p. 99, l. 22.

and others, with some part of her. On doing so, the murdered man rose up, named his murderer, and died. Az-Zamakhsharī and others state that the Banū Isrā'īl were in search for such a cow for forty years.

The article *ad-da'n* (the sheep)⁸⁷⁾ contains a story from al-Hakīm's *Al-mustadrak*, based on a saying of Muhammad, according to a statement of Ibn Khālawayh. Mūsā once asked an old woman who shew him the place where Yūsuf (Joseph)'s bones had been deposited, which of the two things she liked better, to be allowed by God to be with Mūsā in Paradise, or a hundred sheep. The woman chose Paradise.

In the article *ad-dābba* (the beast)⁸⁸⁾ we read that, according to as-Suhaylī, Mūsā asked his Lord to show him the Beast — the name of which was Aqsād according to al-Hasan al-Muqri, and which is to be one of the signs of the Hour of Resurrection. — and when God caused it to come out of the earth, Mūsā was frightened with the sight of it and asked God to cause it to return.

The story of a prophet having been stung by an ant which was then burnt under a tree, is related in the article *an-namīl* (the ant)⁸⁹⁾ on the authority of Abū Hurayra from the two *Ṣaḥīḥs*, Abū Dā'ūd's *Sunan*, and Ibn Maja. According to al-Qurtubī, this prophet was Mūsā.

The most popular non-Biblical narrative of Mūsā is doubtless his meeting with the Prophet al-Khidr („Evergreen“),⁹⁰⁾ which is related in the article *as-surad* (a certain bird that preys upon sparrows).⁹¹⁾ With reference to *Qur'ān* 18:59-81 and Ibn al-Jauzī's *Al-mudhshih*, the author relates on the authority of Ibn 'Abbās, ad-Dahhak, and Muqātil, that Mūsā, after learning the *Taurāt* (Pentateuch) soundly, said to himself that there was nobody on the earth more learned than he. Admonished by

⁸⁷⁾ Vol. II, p. 67, ll. 7-16.

⁸⁸⁾ Vol. I, p. 293, ll. 9-12.

⁸⁹⁾ Vol. II, p. 320, ll. 4-24.

⁹⁰⁾ He is generally identified with Elijah (cf. *I Kings* 17-19); see D. Sidersky, *op. cit.*, p. 92, note 1. According to vol. II, p. 53, l. 12, his name was al-Khidr ibn 'Amīl, and he was the offspring of al-Tayyib, i. e. Ibrāhīm. According to a statement in the article *ash-shi'lāt* (kind of devils), vol. II, p. 19, ll. 5-14, al-Khidr was the son of Alexander the Great's maternal aunt. M. Friedländer in his book *Die Chadhir-legende*, Leipzig, 1913, attributes a Greek origin to the legend.

⁹¹⁾ Vol. II, p. 53, ll. 5-29.

Jibrīl after a dream to go to see al-Khidr who would impart to him some more knowledge than he had comprehended. Mūsā, accompanied by his young servant Yūsha' ibn Nūn (Joshua), crossed the sea and reached the coast of Armenia where he, finding one of the springs of Paradise there, performed the partial ablution for prayer with its water, a drop of which revived a salted fish, which then proceeded before them and showed them the way to the land, where they reached a place for prayer and soon met the prophet al-Khidr there.

A more detailed version of this narrative is to be found in the article *al-usfūr* (the sparrow),⁹²⁾ in which it is related from the two *Ṣaḥīḥs*, an-Nasā'ī's *Sunan*, and at-Tirmidhī's *Jamī'*, out of a tradition of Ibn 'Abbās on the authority of Ubayy ibn Ka'b, Abū Hurayra, and Sa'īd ibn Jubayr, and with reference to *Qur'ān* 18:60-77, that Mūsā was ordered by God to carry a fish in his basket, and when he would lose it he would know that he was in the place where he was to meet al-Khidr. Mūsā and Yūsha' ibn Nūn then started, and when they reached a rock and went to sleep there, the fish slipped out of their basket. When at the time of dinner they missed the fish, they went back to the rock where they slept and there they found al-Khidr. Recognising each other, the two prophets went to the sea-side, where a vessel took them up. On board the ship they conversed on their knowledge of God, which was, according to al-Khidr, as short as the mouthful of water a sparrow can suck up from the sea is short of the entire quantity of water in the sea. Then al-Khidr put to test the patience of Mūsā, until they reached a city where they parted with each other. When Mūsā and al-Khidr took a leave of each other, according to as-Suhaylī and al-Baghawī, they exhorted each other by giving each other moral precepts. In Abū Bakr ibn abi 'd-Dunyā's *Kitāb al-hawāṭif* it is related that 'Alī ibn abi Tālib — according to his book regarding 'Umar, also 'Umar — was taught a prayer by al-Khidr; it is said to have a great effect and to be followed by the mercy of God to the person who says it at the end of every appointed prayer.

Mūsā's meeting al-Khidr is a well-known episode in the legend of Alexander the Great, whose place was, probably by Jewish popular adaptation of the legend, taken by Mūsā.⁹³⁾

A supplementary information about al-Khidr is to be found in the article *hūt Mūsā wa Yūsha'* (the fish a part of which was eaten by Mūsā and Yūsha'; the other half of that was revived by God, and its progeny still exists in the sea in that place.

⁹²⁾ Vol. II, p. 104, ll. 1-30.

⁹³⁾ Cf. Ch. Culler Torrey, *op. cit.*, pp. 123-25.

cf. *Qur'ān* 18:60-61, 81).⁹⁴) According to al-Kalbī, the place over which the fish passed became a dry road, and Mūsā walked on it, following the fish until that road led him to an island in the sea, on which he found al-Khiḍr. The details of this narrative are related on the authority of Ubayy ibn Ka'b, Qatada, Ibn 'Aṭiyya, and Muqātil. A mystical interpretation of this legend was furnished by ash-Shiblī, Tājaddīn ibn 'Ata Allāh as-Sikandarī, and al-Junayd. The article also contains a treatise based on many authorities on the name of al-Khiḍr, containing the different opinions as to the reason of his having been styled al-Khiḍr, and as to whether or not he was a prophet, and whether or not he had the capacity of an apostle.

The death of Mūsā is alluded to in the article '*anqā mughrīb* (a certain fabulous bird).⁹⁵) It relates from the *Rabī' al-abrār* (of az-Zamakhsharī), from the chapter *at-Tayr* (birds) on the authority on Ibn 'Abbās, that in the time of Mūsā God created a certain kind of bird called '*anqā*, which had a face like that of a man; He also created a male mate for it, and appointed the wild animals round about Jerusalem as their means of sustenance. When Mūsā died, these birds, which had a large progeny, removed from Jerusalem and alighted in Najd and al-Hijāz, where they ate wild animals and snatched away children, until Khālīd ibn Sinan al-'Absī assumed the prophetic office before Muḥammad. Being informed by the people of the annoyance they received from these birds, he prayed against them, and they became extinct.

Qārūn (Korah).

Qārūn — the Biblical Korah⁹⁶) — is briefly mentioned in the article *al-baḡhl* (the mule)⁹⁷) as the first person to breed mules.

Bal'am (Balaam).

The story of Balaam son of Beor⁹⁸) is related in the article *al-kalb* (the dog)⁹⁹) on the authority of Ibn 'Abbās, Mujahid,

and others. Bal'am ibn Bā'ūr¹⁰⁰) was summoned by the Canaanites to pray against the Banū Isrā'īl; he, however, admonished by God, refused to do so. At last, persuaded by the Canaanites, he saddled his ass to go with the Canaanite princes against the Banū Isrā'īl; his ass, however, refused to start. Bal'am then prayed for, instead of against, the Banū Isrā'īl. Then it is related, in conformity with the Biblical narrative, how the whoredom of Isrā'īl was punished and Zimrī slain.

Dā'ud (David).

The article *al-khūrniq* (the leveret)¹⁰¹) refers to Dā'ud's fight with Jālūt (Goliath)¹⁰²) when Dā'ud wore a coat of mail called *al-khūrniq*: according to ad-Dimyāṭī he had made it with his own hand, and it later belonged to Muḥammad. Then there follows a treatise based on the statements of al-Kalbī and others on the different interpretations of *Qur'ān* 2:252 („And he taught him of what he willed“): some say that it means the craft of manufacturing coats of mail, by which he earned his living; others say that it means the speech of birds and beasts, or the Psalms, or good intonations peculiar to Dā'ud. Ad-Dahhāq relates on the authority of Ibn 'Abbās that God gave Dā'ud a chain attached to the Milky Way, its other end being near his cell: it had the strength of iron and was set with gems which made a tinkling sound if anything happened in the air. It also had a magic effect because nobody could hold it who had wronged his opponent or had been untruthful. For this reason the Banū Isrā'īl repaired to it for judgments, until it was removed in consequence of the deceit of a man who had a gem deposited with him by a king of the Banū Isrā'īl. Being summoned by its owner to return the gem, the man denied of having it, and both went to the chain for a judgment. Now, both men could hold the chain, because the man with whom the gem was deposited placed it in a staff which he gave to the owner to be taken hold of while he was holding the chain; thus people doubted about its power, and during the following night God took it away. According to ad-Dahhāq and al-Kalbī, Dā'ud, after slaying Jālūt, reigned

⁹⁴) Vol. I, p. 245, l. 8 to p. 247, l. 31.

⁹⁵) Vol. II, p. 142, ll. 16-23.

⁹⁶) Cf. *Numbers* 16; *Qur'ān* 28:76, 79.

⁹⁷) Vol. I, p. 126, l. 34.

⁹⁸) Cf. *Numbers* 22-25.

⁹⁹) Vol. II, p. 268, l. 18 to p. 269, l. 21.

¹⁰⁰) He was well-known in pre-Muslim Arabia as Luqmān ibn Bā'ūr: see *ath-Tha'labī*, pp. 133, 196; *at-Tabarī*, vol. I, p. 508 onwards.

¹⁰¹) Vol. I, p. 264, l. 18 to p. 265, l. 1.

¹⁰²) Cf. *I Samuel* 17.

for seventy years and died at the age of a hundred.¹⁰³) The Banū Isrā'īl were never united under one king excepting him, and the kingly and prophetic offices were never united in one person before him.

It is related in the article *aq-dīdī* (the frog)¹⁰⁴) from Abū 'Abdallāh al-Qurṭubī's *Kitāb az-Zāhir* that Dā'ud one night promised to praise God in a manner in which none of His creatures had ever done. A female frog from a channel in his house reprimanded him for his boasting, saying that it had remembered God's name for the last seventy years, and it neither ate nor drank for the last ten nights because it repeated two formulas of praise. According to a statement in al-Bayhaqī's *Ash-shīb* on the authority of Mālik ibn Anas, God sent down an angel to Dā'ud and asked him whether he understood what the frog said. Dā'ud then avowed that he, a prophet of God, could never praise Him as the frog did.

Dā'ud's death is related in the article *aṣ-saqr* (the hawk)¹⁰⁵) on the authority of Abū Hurayra who heard it from the Prophet, and with reference to *Qur'ān* 50:10, as follows. Dā'ud, being a jealous man, used to lock up the doors of his house, whenever he left it. One day, when he did so, returning home he found the angel of the death in his house. When his soul was seized, his body was washed and prepared for burial, his son Sulaymān ordered the birds to shade over Dā'ud, which they, and especially the hawks with long wings (*al-madrahīyya*), did so much that the earth became dark to Sulaymān; thereupon he ordered them to draw in their wings. Another version of this narrative is related on the authority of Wahb ibn Munabbih. Then there follows the statement of ad-Dahhāk and al-Kalbī according to which Dā'ud, after slaying Jalūt,¹⁰⁶) ruled seventy years¹⁰⁷) over the Banū Isrā'īl who had never been united under one king excepting under him, and, with reference to *Qur'ān* 2:252, never before his time were kingly and prophetic powers united in one person. Ibn 'Abbās states, with reference to *Qur'ān* 38:19, that he was the strongest king of the earth, while Muqatil states that Sulaymān was a greater and more judicious king

than Dā'ud, but the latter was more devoted to divine worship than the former. Dā'ud died at the age of a hundred, and his son Sulaymān ruled for forty years.¹⁰⁸)

Sulaymān (Solomon).

Sulayman (Solomon) can be considered as the most popular of Old Testament figures in Muslim tradition.¹⁰⁹) For his wisdom he became the subject of a great many legends.

When a little boy he was an excellent judge already, who outdid his father Dā'ud in sagacity. Thus the article *al-ghanam* (sheep and goats)¹¹⁰) relates, with reference to *Qur'ān* 21:78, and on the authority of Ibn 'Abbās, Qatada, and az-Zuhri, that a husbandman and a shepherd came to Dā'ud, the former complaining that the latter's sheep destroyed his field. Dā'ud thereupon awarded the sheep to the husbandman for his field. The eleven-year old Sulayman, however, intimated his father that the sheep should be delivered to the owner of the field, so that he might benefit by their milk, wool, and lambs, whilst the shepherd should cultivate the field for the owner of it; and when it was exactly in the state in which it had been before the sheep destroyed it, it should be restored to the husbandman, and the shepherd should then take back his sheep.

A narrative, well-known from the Bible,¹¹¹) but in another version, is related in the article *adh-dhīb* (the wolf)¹¹²) from the two *Saḥīhs* on the authority of Abū Hurayra. There were two women each of whom had a son. The wolf carried away the son of one of them, and both alleged that it was her son.¹¹³) They went to Dā'ud, who decided the boy to belong to the elder of the women. They then went to Sulayman who ordered a knife to be brought that he might split the boy into two halves and give one half to each of them. The younger woman pro-

¹⁰³) According to II Samuel 5:4-5 and I Kings 2:11, David reigned for forty years and died at seventy. For his figure in Muslim tradition see *ath-Tha'labī*, pp. 170-80.

¹⁰⁴) Vol. II, p. 74, ll. 26-29.

¹⁰⁵) Vol. II, p. 56, l. 23 to p. 1. 57. l. 4.

¹⁰⁶) Cf. *Qur'ān* 2:250 onwards.

¹⁰⁷) See note 103.

¹⁰⁸) In accordance with I Kings 11:42.

¹⁰⁹) See particularly *ath-Tha'labī*, p. 200 onwards. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 112-26.

¹¹⁰) Vol. II, p. 166, ll. 14-22.

¹¹¹) Cf. I Kings 3:16-27.

¹¹²) Vol. I, p. 328, ll. 14-24.

¹¹³) Cf. the Biblical narrative referred to in note 111, according to which the two women dwell in the same house where each of them was delivered of a child; the child of the one woman died, and its mother put its dead body in the other woman's bed and took this latter's child from beside her.

tested against it and wanted the boy to be given to the elder woman, upon which Sulaymān decided the boy to be given to the younger woman.

His proverbial wisdom¹¹⁴ enabled him to speak with the animals. The article *al-fīṭawā* (a kind of waterfowl)¹¹⁵ relates, with reference to *Qur'ān* 27:16, and to ath-Tha'labī, al-Baghawī, and others on the authority of Ka'b al-Aḥbār and Farqad as-Sinjī, how Sulaymān passing by different birds interpreted their voices. In the article *al-uṣṣūr* (the sparrow or any passerine bird)¹¹⁶ it is related, with reference to al-Bayhaqī and Ibn 'Asākir, tracing their authority to Abū Malik, and with reference to *Qur'ān* 27:16, how Sulaymān interpreted what a cock-sparrow said to a hen-sparrow. In the article *al-khattāf* (the swallow),¹¹⁷ with reference to al-Qushayrī's *Risāla*, we read how he reprimanded a male swallow for priding himself to a female one on his ability of his turning Sulaymān's pavilion upside down. In the article *al-hāma* (the owl)¹¹⁸ Sulaymān is credited, with reference to Abū Nu'aym's *Hilya*, with conversing with an owl. In the article *al-hida'a* (the kite)¹¹⁹ we see him counselling to a female kite never to allow herself to be trodden by her mate without getting other birds to bear witness against it, because one day the female kite complained to Sulaymān that, after being trodden by the male bird and hatching the egg, she was disacknowledged by her mate; Sulaymān, however, finding the young one resembling its male parent, handed it over to the male bird. Ants were in a special favour with Sulaymān. In the article *an-naml* (the ant)¹²⁰ we read that he could speak with them, that his soldiers were so excellent that they did not crush a single ant without their knowing of it,¹²¹ and, with reference to ad-Dāraquṭnī and al-Hakim on the authority of Abū Hurayra,¹²² that the prophet Muhammad forbade the killing of ants because once an ant on Sulaymān's neck prayed to God for means of sustenance.

¹¹⁴ Cf. *I Kings* 4:29-34; *Qur'ān* 21:78-82.

¹¹⁵ Vol. II, p. 88, ll. 17-31.

¹¹⁶ Vol. II, p. 102, ll. 19-25.

¹¹⁷ Vol. I, p. 267, ll. 4-7.

¹¹⁸ Vol. II, p. 327, ll. 21-31.

¹¹⁹ Vol. I, p. 209, ll. 3-9.

¹²⁰ Vol. II, p. 321, ll. 6-15, 20-28; p. 322, ll. 3-9, 19-22.

¹²¹ Vol. II, p. 322, ll. 4-9; p. 323, l. 1. Cf. *Qur'ān* 27:18.

¹²² Vol. II, p. 322, ll. 18-22.

In the article *al-hūt* (great fish)¹²³ we read a story related by al-Qushayrī. By the permission of God Sulaymān once entertained all the animals at a feast. After he had collected all kinds of food, God sent him a fish that ate all the food and asked for more, because it usually ate three times the quantity Sulaymān gave it. This story points to the perfection of God's power, the greatness of His authority, and the vastness of His stores, for even Sulaymān, lord of vast dominions and endowed with extraordinary qualities, was unable to satisfy even one of God's creatures. Satisfaction after eating and satisfaction after drinking are not the act of food and water but the creation of God.

Sulaymān was famous for his horse-breeding.¹²⁴ In the article *al-jawād* (the courser)¹²⁵ we read that, according to the commentators of the *Qur'ān*, he had a thousand horses,¹²⁶ and that he slew them because they were the cause of his missing the prayer. According to ath-Tha'labī, he slew them because the people were starving: he wanted to obtain a favour of God with it.¹²⁷ He liked the horses so much that, according to Ibn 'Abbās, az-Zuhri, and at-Tabari, he smote the hock-tendons and necks of them not with the sword, but with his hand; he also used to wash them with water. Some state that when he slew the horses he left a hundred — in another version: twenty — horses alive, out of whose progeny are all the horses found now.¹²⁸

The building of the temple of Jerusalem by Solomon¹²⁹ is a favourite topic in Muslim tradition: it is related in the article *ad-dābba* (the beast).¹³⁰ The first man to commence the building of the city of Jerusalem was Dā'ud; when he died the city had been raised up to the height of a man. His successor Sulaymān, desirous of completing it, collected the *jinn* and devils, who built the city of marble and white stone; each of the twelve tribes of the Jews was allotted a special quarter to dwell in. The building of the city finished, he commenced to build the temple. For this purpose he sent a party of devils to fetch gems

¹²³ Vol. I, p. 244, ll. 21-30.

¹²⁴ Cf. *I Kings* 4:26-28; *II Chronicles* 1:16-17.

¹²⁵ Vol. I, p. 201, ll. 7-9.

¹²⁶ According to *I Kings* 4:26-28, he had forty-thousand stalls of horses for his chariots, and twelve-thousand horsemen.

¹²⁷ Vol. I, p. 201, ll. 14-15.

¹²⁸ Vol. I, p. 201, ll. 27-31.

¹²⁹ Cf. *I Kings* 6-7; *II Chronicles* 2-4.

¹³⁰ Vol. I, p. 292, ll. 6-28. Cf. D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 115-17.

and marble, another party to bring him musk, ambergris, and other kinds of scents; then he built the temple of white, yellow, and green marble, and caused it to be supported by clear crystal, roofed it over with gems, and paved its ground with turquoise. Consequently, the temple had an unparalleled lustre: it shone in darkness like the full moon. He then declared to the Jewish divines that he had built it solely for the worship of God. According to another tradition, God appointed an angel over the *jinn* who were ordered by God to obey Sulaymān. God also facilitated the construction of the temple by causing a spring of copper to flow for three days and nights in al-Yaman,¹³¹ where people are still benefited by the remnants of that flow of copper. Al-Hakīm, with an authentic *isnād* up to Ibn 'Abbās, reports, with reference to *Qur'ān* 34:13, on Sulaymān's conversation with plants, especially with *al-kharrūb* (the carob or locust tree), of which he made a staff, but the wood-fretter having eaten it, he was found to have been dead for a year.¹³²

It is related in the article *al-jawād* (the courser),¹³³ with reference to an-Nasā'ī and Ibn Maja, that the Prophet said that Sulaymān, after having finished the building of the temple, asked God for three things: 1. for authority matching God's own authority, 2. for a kingdom that would not be seemly for anybody else after Sulaymān, 3. that everybody entering the temple with the intention of prayer should become as free from sins as he was on the day he was born. In order to demonstrate how the second wish was fulfilled, ad-Damīrī gives a description of the throne on the authority of Ibn 'Abbās: it is more detailed than the description known from the Bible¹³⁴ and ends with the statement that after the death of Sulaymān the throne was removed by Bakhtanašsar (Nebuchadnezzar) to Antioch and was, after this ruler's death, taken back to Jerusalem. Neither Bakhtanašsar nor any other king was ever able to sit on it, and it is not known what became of it: very probably it was lifted up to Heaven.

The death of Sulaymān is related in two versions in the article *ad-dābba* (the beast) under the subtitle *dābbat al-ard* (the wood-fretter or worm-weevil).¹³⁵ According to one version, with reference to *Qur'ān* 24:11, Sulaymān had made the *finn* build a pavilion, when the angel of death entered to seize his

soul. Sulaymān then asked God for a respite of one year to have the temple of Jerusalem completed by the men and the *jinn*. Meanwhile his soul was seized, but the *jinn* carried on their work. According to the other version, Sulaymān, being informed by the angel of death that there was only one hour of his life remaining, ordered the *jinn* to build a pavilion in which he prayed and then died.

The romantic story of Solomon's meeting the Queen of Sheba, well-known from the Bible,¹³⁶ developed, under the influence of the Jewish Haggada into one of the most beautiful legends in Muslim tradition,¹³⁷ which can be fairly well reconstructed from the *Hayāt al-hayawān*. In the article *al-hudhud* (the hoopoe)¹³⁸ it is related, with reference to *Qur'ān* 27:16-45, az-Zamakhsharī, al-Qazwīnī, al-Jāhīz, the *Al-kāmil*, al-Bayhaqī's *Shi'b al-imān*, and the poet Abū 'Amr az-Zahid, that the hoopoe can see through the earth and perceive water; for this purpose it served Sulaymān when, finishing the building of the temple at Jerusalem, he went south on his pilgrimage to Makka. This hoopoe, called Ya'fūr, once took a trip to the garden of the Queen of Sheba — her name was Bilqīs in post-Qur'anic tradition — where it met another hoopoe which told it a great deal about Bilqīs. In the mean time Sulaymān, searching in vain for water, made the birds pass in review by *al-uqāb* (the eagle) but missed the hoopoe. The eagle was, therefore, ordered by Sulaymān to fetch the hoopoe which was on its way back already and was fetched by the eagle before Sulaymān.¹³⁹ The hoopoe then informed him about Bilqīs. This narrative includes an amusing episode taken from al-Qazwīnī's work. The hoopoe once invited Sulaymān and his army to a feast on an island, and when the guests arrived it threw a dead locust into the sea, saying: „Eat now, o Prophet of God; when meat is wanting, there is sauce at least!“ Sulaymān and his soldiers laughed at this a whole year.

The continuation of the story of Bilqīs is related in the article *ad-dūd* (worms).¹⁴⁰ Az-Zamakhsharī mentions in his commentary on *Qur'ān* loc. cit. that Bilqīs, after being summoned by Sulaymān to embrace Islām, sent him 500 boys in the garb of girls and 500 girls in the garb of boys — all mounted

¹³¹ Cf. *Qur'ān* 34:12.

¹³² Vol. I, p. 292, ll. 2-6.

¹³³ Vol. I, p. 201, l. 34 to p. 202, l. 25.

¹³⁴ Cf. *I Kings* 10:18-20; *II Chronicles* 9:17-19.

¹³⁵ Vol. I, p. 291, l. 26 to p. 292, l. 2.

¹³⁶ Cf. *I Kings* 10; *II Chronicles* 9.

¹³⁷ Cf. Ch. Cutler Torrey, *op. cit.*, pp. 113-15.

¹³⁸ Vol. II, p. 329, l. 31 to p. 331, l. 20.

¹³⁹ For this particular see also the article *al-uqāb* (the eagle), vol. II, p. 113, ll. 24-32, including a tradition on the authority of Ibn 'Abbās.

¹⁴⁰ Vol. I, p. 309, ll. 10-26.

on gold saddles — and among many precious things a pearl and a bead with a crooked bore in it, saying that if he was a prophet, he would be able to distinguish between the girls and the boys, would bore a straight hole in the pearl and pass a thread through the bead. Sulaymān, informed by God of this, ordered the *jinn* to make a seven-league long road of gold and silver bricks, and ordered the best of land and sea animals and the *jinn* and devils to stand on the right and left. When the legates of Bilqīs arrived with the casket, Sulaymān ordered a wood-fretter, which taking a hair passed it through the pearl: Sulaymān, therefore, appointed for it means of sustenance in the trees; a white worm then taking a thread in its mouth, passed it through the bead: he then appointed for it means of sustenance in the fruits; he, at last, called for water which the girls took in one hand, transferred it to the other hand, and then dashed it over their faces, whilst the boys dashed it over their faces just as they took it. On hearing this, Bilqīs acknowledged Sulaymān to be a prophet, with whom she could not cope.

In the article *al-lifrūt* (the most powerful and insolent of demons)¹⁴¹ there are quoted the different opinions of Qatāda, Ibn Zayd, and others regarding the reason of Sulaymān sending for the throne of Bilqīs: according to the majority of authorities, Sulaymān knowing that it would be illegal for him to take her throne after Bilqīs embraced Islām, wanted to get it before her conversion. The throne is described on the authority of ath-Tha'labī's *Al-kashf wal-bayān*, Ibn 'Abbās, and Muqātil. It is then related, with reference to Ibn 'Abbās, al-Baghawī, Sa'īd ibn Jubayr, Qatāda, Muqātil, al-Kalbī, and all the other important authorities, how the throne was brought to Sulaymān's palace, how the *jinn* tried to dissuade him of marrying her, how he tested her intellect by making alterations on the throne, and how he finally married her though her mother was a *jinni*.¹⁴² The legend of Bilqīs ends with a narrative of her offering herself in marriage, before her meeting Sulaymān, to the rival king of al-Yaman whose head she cut off in his state of intoxication.

Yūnus (Jonah).

The narrative of Yūnus ibn Mattā (Jonah son of Amittai) as known from the book of *Jonah* is given in a succinct form in *Qur'ān* 37:139-48. The story was developed in Muslim tra-

¹⁴¹) Vol. II, p. 107, l. 8 to p. 109, l. 11.

¹⁴²) See also vol. I, p. 194, ll. 12—14.

dition,¹⁴³) as can be seen in the article *an-nūn* (great fish)¹⁴⁴) which, with reference to at-Tirmidhī, Sa'd ibn abī Waqqās, al-Bazzār, and Abū Hurayra, contains a detailed narrative of Yūnus' stay in the belly of the whale. The different opinions as regards the period he remained in the belly of the fish, are enumerated in the article *al-hūt* (large fish);¹⁴⁵) they are followed, with reference to *Qur'ān* 21:86, by the statement of the prophet Muḥammad that he should not be considered superior to Yūnus because Yūnus was as near God in the belly of the fish in the darkness of the sea as Muḥammad was when he sat down on the green carpet and went so far that he could hear even the creaking of the pens, and his Lord talked with him and made him revelations.

In the article *al-urwiya* (the female mountain-goat)¹⁴⁶) it is related from Ibn abī Hātim's *Tafsīr* on the authority of Abū Hurayra that when Yūnus, delivered from the belly of the fish, fell on a barren shore, God prepared a gourd-creeper to grow over him¹⁴⁷) and sent for him a wild female mountain-goat which sucked him every morning and evening till his muscles were formed again. Ibn 'Atiyya states the same, but others say that Yūnus fed on the gourd and derived from it several kinds of tastes and pleasures, which was due to God's mercy and kindness.

Yāfūj wa Māfūj (Gog and Magog).

In the article *Yāfūj wa Māfūj*¹⁴⁸) we find the Muslim legend of these two peoples, corresponding to the Biblical Gog and Magog.¹⁴⁹) They play an important part in Muslim eschatology:¹⁵⁰) their name comprises all the barbaric populations of North and East Asia; on the last days of the world, however,

¹⁴³) Cf. Ch. Cutler Torrey, *op. cit.*, pp. 67, 115—16; D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 129—31.

¹⁴⁴) Vol. II, p. 325, l. 13 to p. 326, l. 11. See also the article *al-bālām* (the bull of Paradise), vol. I, p. 103, ll. 7—8, where we read that Yūnus was named Dhūn-nūn after the fish *an-nūn*.

¹⁴⁵) Vol. I, p. 243, l. 34 to p. 244, l. 11.

¹⁴⁶) Vol. I, p. 22, ll. 18—22.

¹⁴⁷) Cf. *Jonah* 4:6; *Qur'ān* 37:146.

¹⁴⁸) Vol. II, p. 353, l. 8 to p. 355, l. 9.

¹⁴⁹) Cf. *Genesis* 10:2; *Ezekiel* 38—39.

¹⁵⁰) Cf. Ch. Cutler Torrey, *op. cit.*, p. 126; D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 132—34.

they will infest also the southern parts of the world until they will be destroyed in the country of the children of Israel. It is related, on the authority of the sayings of Muhammad, ad-Dahhāk, Ka'b al-Aḥbār, at-Tabarānī, Wahb ibn Munabbih, 'Alī, an-Nawawī, al-Bukhārī, Muslim, an-Nasā'ī, the Imam Ahmad, and al-Bazzār, how these people were originated and how Dhul-Qarnayn (Alexander the Great) had to erect iron walls against them.¹⁵¹⁾

An interesting reference to them is found also in the article *al-himār al-ahlī* (the domestic ass).¹⁵²⁾ The Ḥafiz Abū Nu'aym relates, with an *isnād* to Ka'b al-Aḥbār, that people will tarry after *Yāfūj wa Mājūj* for ten years in such a state of plenitude that two men will carry one pomegranate and one bunch of grapes between them.¹⁵³⁾ After that decade God will send a wind upon them, which will not leave a single believer, male or female, without seizing his or her soul; then the people will remain indulging in sexual pleasures with one another until the Hour of Judgment.

Armiyā (Jeremias).

The article *al-himār al-ahlī* (the domestic ass)¹⁵⁴⁾ contains, after referring to *Qur'ān* 2:261 and the commentaries on this passage, the detailed narrative by Muhammad ibn Ishāq on the destruction of Jerusalem by Bakhtanassar (Nebuchadnezzar).¹⁵⁵⁾ Then there follows the legend of the revival of Armiyā's ass by the order of God. According to the remark of ad-Damirī, this refers to al-Khidr, but according to Qatāda, 'Ikrima, and ad-Dahhāk, *Qur'ān* 2:261 refers to 'Uzayr (Ezra) who, after restoring the sight of an old woman in Jerusalem, as Ibn 'Abbās relates, returned to his village and, according to as-Suddī and al-Kalbī, complained of the loss of the *Taurāt* (Pentateuch); then an angel brought to him a vessel from God, containing water, out of which he drank and an image of the book was formed in his mind. He by heart related the whole Pentateuch to the Banū Isrā'īl, for which reason they called him 'Uzayr ibn Allāh.

¹⁵¹⁾ Cf. *Qur'ān* 18:92-97. For the pseudo-Callisthenic origin of this legend see E. A. Wallis-Budge, *The History of Alexander the Great*, Cambridge, 1887.

¹⁵²⁾ Vol. I, p. 229, ll. 28-32.

¹⁵³⁾ Cf. *Numbers* 13:23.

¹⁵⁴⁾ Vol. I, p. 220, l. 3 to p. 222, l. 24.

¹⁵⁵⁾ Cf. *Jeremiah* 39-43.

Dānyāl (Daniel).

The story of Nebuchadnezzar's dream¹⁵⁶⁾ is related in the article *al-jawād* (the courser).¹⁵⁷⁾ with the difference, however, that the idol Nebuchadnezzar saw in his dream had its feet and legs of clay, its knees and thighs of copper, its belly of silver, its chest of gold, and its neck and head of iron; accordingly, the first kingdom was clay, the second copper, the third silver, the fourth gold, and the fifth iron.

The story of Dānyāl's being thrown into the den of lions¹⁵⁸⁾ is related in the article *al-asad* (the lion).¹⁵⁹⁾ Referring to a saying of the prophet taken from Ibn as-Sunni's *'Amal al-yaum wal-layla*, ad-Damirī gives three versions of the story. The first, extracted from al-Bayhaqī's *Ash-shūb*, relates how Dānyāl was thrown into the den and the lions licked him and an angel fed him. The second is by Ibn abi 'd-Dunyā: Dānyāl was thrown into the den together with two lions trained for chase, and when he felt hungry and thirsty, God directed Armiyā (Jeremiah) to go to Dānyāl with food and drink; Dānyāl then praised God for His bounty. In another version Ibn abi 'd-Dunyā relates that the king, forewarned by the astrologers that on a certain night a child would be born who would destroy his kingdom, ordered every child who would be born on that night to be killed. Ibn abi 'd-Dunyā also states that 'Abdarrahman ibn abi 'z-Zinād's father once saw a ring on the hand of Abū Burda ibn abi Mūsā al-Ash'arī, on the stone of which there were engraved two lions licking a man between them; according to Abū Burda it was Dānyāl's ring taken by Abū Mūsā when he buried his body. Dānyāl had engraved his own picture with the two lions on it, that he might not forget the favour of God to him in that matter. It is related in ad-Dinawarī's *Al-mujālasa* on the authority of Mu'adh ibn Rifā'a that Yahya ibn Zakariyā (John the Baptist) heard a voice from Dānyāl's grave magnifying God and another voice from Heaven promising pardon for those who magnify God's power. According to the historians, Nebuchadnezzar imprisoned him together with others of the Banū Isrā'īl; later, however, having interpreted his dream, he released him. Dānyāl's grave, as found by Abū Mūsā al-Ash'arī, was on the banks of the river Sūs.

¹⁵⁶⁾ Cf. *Daniel* 2. See also *ath-Tha'labī*, p. 213 onwards.

¹⁵⁷⁾ Vol. I, p. 200, ll. 6-20.

¹⁵⁸⁾ Cf. *Daniel* 6:16-23.

¹⁵⁹⁾ Vol. I, p. 5, l. 7 to p. 6, l. 1.

The passages of the *Qur'ān* on 'Isā (Jesus) as well as the legends about him as related by post-Qur'ānic traditionists,¹⁶⁰ a whole series of which we find in different chapters of ad-Damirī's work, have not much in common with the narrative of the Gospels, owing to the non-canonical origin of most of them and also to 'Isā's peculiar position in Muslim eschatology.¹⁶¹ For this latter point, it is stated in the article *ad-dābba* (the beast)¹⁶² that, according to Ḥadhayfa ibn al-Yamān, Muḥammad said that on the day of the last judgment 'Isā will make the circuit of the *Ka'ba* together with the Muslims. More detailed is the statement on this subject in the article *al-khinzīr al-barī* (the domestic pig).¹⁶³ Abū Dā'ud in his *Sunan*, al-Bukhārī, Muslim, and others relate, on the authority of Abū Hurayra, that Muḥammad said that soon 'Isā would administer impartial justice among men: he would break the cross, kill the pig, and remove the poll-tax, and wealth would become so plentiful that no one would care for it. After a reference to al-Khaṭṭābī's comment on this *ḥadīth*, Yahyā ibn Sa'īd's tradition is quoted from Mālik's *Al-muwatta'*, according to which 'Isā used decent words even towards a pig he once met on the road.

As stated in the article *al-abābīl* (birds in flocks),¹⁶⁴ he was usually named *abīl al-abūlīn* (the monk of monks).

A succinct statement on the life of 'Isā is included in the article *al-khinzīr al-barī* (the domestic pig).¹⁶⁵ When Maryam (Mary) conceived 'Isā, state the historians, she was 13 years of age, and gave birth to him at Bethlehem in the country of Jerusalem, 65 years after the conquest of Babel by Alexander.¹⁶⁶ God inspired him with the prophetic mission when he was thirty years of age, and raised him up to Himself from Jerusalem on

¹⁶⁰ See *at-Tabarī*, vol. I, p. 713 onwards; *Ibn Wāḍih, Historiae*, (ed. Houtsma), vol. I, p. 74 onwards; *ath-Tha'labī*, pp. 215–29.

¹⁶¹ See especially S. M. Zwemer, *Moslem Crist*, Edinburgh, 1902; D. S. Margoliouth, *Christ in Mohammedan Literature* (in the *Dictionary of Christ and the Gospels*, vol. II, p. 882 onwards); D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 135–54.

¹⁶² Vol. I, p. 293, ll. 33–35.

¹⁶³ Vol. I, p. 275, ll. 27–35.

¹⁶⁴ Vol. I, p. 17, ll. 11–14.

¹⁶⁵ Vol. I, p. 276, ll. 13–17.

¹⁶⁶ This is manifestly incorrect: *Babylonia was conquered by Alexander in 331 B. C.*

the Night of Decree (*laylat al-qadr*) in the month of Ramaḍān when he was thirty-three years of age. His mother Maryam died six years after his elevation.

The death of 'Isā is related,¹⁶⁷ with reference to the commentators of the *Qur'ān* and the historians, as follows. 'Isā once encountered a tribe of the Jews who, on seeing him, reviled him and his mother. 'Isā, hearing that, cursed them, upon which God transformed them into pigs. When Yahūdḥā, the head and prince of the Jews, saw that, he became afraid of the power of his prayer; therefore, he collected the Jews together and, consulting them regarding 'Isā, they all agreed upon killing him. They, accordingly, came to him one night and raised a log of wood to crucify him on it, but darkness spread over the earth, and God sent angels who came between them and him. That night 'Isā collected his disciples and preached to them saying, „One of you will deny me before the cock crows and will sell me for a few *dirhams*“. The disciples then left him. Meanwhile the Jews were searching for him, and they offered 30 *dirhams* to one of his disciples who pointed out the *Masīh* (Messiah)'s hiding-place to them; but when the disciple entered the house God cast on him the likeness of 'Isā whom He took up to Himself. The Jews entering the house and seeing the disciple in the likeness of 'Isā, seized him and despite of his protest, slew him and crucified him, they themselves thinking him to be 'Isā.¹⁶⁸

According to others, however, the person on whom the semblance of 'Isā was cast was one of the Jews; named Ṭat-bānūs. Others state that 'Isā himself asked his disciples, which of them would have his semblance cast on him and be killed, and the man who took it upon himself was then crucified, while God raised 'Isā to Himself, clothed him in feathers, dressed him with light, and deprived him of the pleasure of the taste of food and drink; he is now flying with the near angels round the heavenly throne.

The story of the temptation of Jesus by the devil¹⁶⁹ is related with reference to the Yamanite jurisconsult Ṭā'ūs ibn Kaysān in the article *at-tā'ūs* (the peacock),¹⁷⁰ as follows. Iblīs once met 'Isā and asking him whether he knew that nothing would betide him but what was destined for him, summoned 'Isā to go up to the summit of a mountain near them and then throw himself down. 'Isā, however, referred to the saying of

¹⁶⁷ Vol. I, p. 276, ll. 1–13.

¹⁶⁸ This tradition is based on *Qur'ān* 4:156.

¹⁶⁹ Cf. *Matthew* 4:1–11.

¹⁷⁰ Vol. II, p. 78, ll. 14–21.

God that no servant could test Him, for He would do what He would please.

A non-Biblical tradition in the article *al-ḥimār al-ahū* (the domestic ass)¹⁷¹⁾ reports on another meeting of 'Isā with Iblīs; the latter drove five asses carrying loads: the five loads being oppression for kings, pride for landholders, envy for learned men, deceit for the servants of the merchants, and beguilement for women. Then there follows a chapter on the beguilement of women, in which Shamshūn (Samson) is erroneously ranked among the disciples of 'Isā. His story¹⁷²⁾ is related on the authority of Wahb ibn Munabbih. Shamshūn, accordingly, was a very strong man; he used to make raids on the inhabitants of the town near his house, slay them, and make them captives. People were unable to do any harm to him because no chain could bind him. At last they asked his wife to bind him. In vain did she try to do so with a rope, then with an iron chain, until she bound his hair to his neck; people then seized him, pulled out his eyes, cut off his nose, and exposed him in the middle of the town as a sight for the people. Then Shamshūn prayed that God might give him power over them; God, therefore, restored to him his sight and those parts of his body which he lost, and ordered him to take up one of the columns of the town, over which the king and his people stood. He did so, and the town fell down and all those who were in it perished. Shamshūn's wife was burnt by a thunderbolt which God sent upon her.

Many miracles of 'Isā¹⁷³⁾ are related in the *Ḥayāt al-hayawān*. According to a tradition of Abū Hurayra, included in the article *ash-shāt* (the sheep or the goat),¹⁷⁴⁾ 'Isa and Yahyā ibn Zakariyā (John the Baptist) were once walking together, when they saw a wild she-goat in labour, upon which 'Isā said to Yahyā some words which, according to Hammād ibn Zayd, if uttered near any woman, she would not be long delivering by the order of God. Yahyā was the first one to believe in 'Isa; they were the sons of each other's maternal aunts, and the former was older than the latter by six months. Yahyā was killed before the ascension of 'Isā to Heaven.

Another meeting of 'Isā with Yahyā is reported in the article *al-fil* (the elephant).¹⁷⁵⁾ 'Isā, having met Yahyā one day, smiled

¹⁷¹⁾ Vol. I, p. 225, l. 20 to p. 226, l. 24.

¹⁷²⁾ Cf. *Judges* 13–16.

¹⁷³⁾ Cf. *Qur'ān* 3:44 onwards, 5:110 onwards. For miracles not related in the Gospels see D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 144–48.

¹⁷⁴⁾ Vol. II, p. 40, ll. 13–19.

¹⁷⁵⁾ Vol. II, p. 205, ll. 28–30.

in his face, upon which Yahyā asked him, „Why do I see you playing, as if you were safe?“ So 'Isā asked him, „Why do I see you frowning, as if you were in despair?“ They did not depart until God inspired them that he who was better in qualities was the one more loved by Him.

The article *al-khishī* (the young one of the gazelle)¹⁷⁶⁾ contains a narrative by Jarīr on the authority of Laith. 'Isā once wandered together with a man, and they sat down on a river's bank to have their breakfast. They had three loaves of bread with them, two of which they ate, and the third disappeared while 'Isā was drinking water at the river. On the repeated question of 'Isā the man denied that he had eaten the third loaf. Reaching a desert 'Isā converted a handful of dust into gold, and promised one third for himself, one third for his companion, and one third for him who had taken the loaf. The man thereupon confessed that he had taken the third loaf; 'Isā then gave him the whole of the gold, and left him in the desert. After that, the man was attacked by two men who wanted to take the gold from him and kill him. He then used a stratagem; he told them that the gold would belong to all the three of them, and sent one of them to the village near them to buy some food. This man, however, put poison in the food in order to kill the other two and get the whole of the gold. The other two men, too, resolved to kill the third man when he would come back. They did accordingly, then they ate the food and died, while the gold remained in the desert with all the three men lying round it. 'Isā, seeing it, warned his disciples of the present world, which acts towards its people in this manner.

Two miracles of 'Isā are related in the article *al-jawūd* (the courser).¹⁷⁷⁾ The one is as follows. 'Isā, after reviving a black slave, revived the wife of the Jew Ishāq. The woman then left his husband, while he was asleep, with the king's son. When Ishāq, however, overtook her she denied her husband and pretended being a slave woman of the king's son. 'Isā, on hearing this, caused the woman to die. The other miracle happened to a hermit who lived in a mountain in a recluse's cell and asked 'Isā to pray that he might taste the weight of an atom out of God's true love. 'Isā prayed for him, and when after some days he returned to that spot, he found that the ground underneath was split open and, entering that fissure, saw the hermit in a state of confusion in a cavern under the mountain. Upon this a voice from Heaven exclaimed to him that the hermit had been given not a whole atom, but only one part out of seventy

¹⁷⁶⁾ Vol. I, p. 265, l. 35 to p. 266, l. 13.

¹⁷⁷⁾ Vol. I, p. 202, l. 27 to p. 203, l. 24.

thousand parts of an atom of God's true love, and he became confused even by that slight quantity of love.

ʿIsā was also credited with working miracles on animals. In the article *al-baqar al-ahū* (the domestic cow)¹⁷⁸ a tradition traced to Ibn ʿAbbās is related from ad-Dīnawarī's *Al-mujāḍala*. ʿIsā once passed by a cow which had its young fetus in its belly presenting itself cross-wise and asking ʿIsā to pray for its deliverance. ʿIsā said, „O creator of life from life, o extractor of life from life, deliver it!“, which happened accordingly. Ibn ʿAbbās advised these words to be written for women having difficulties of delivery.

We read in the article *al-khuffāsh* (the bat)¹⁷⁹ the following statement by one of the commentators of the *Qurʾān*. ʿIsā created the bat by the permission of God; it is, therefore, distinct from the other creatures, for which reason all the birds oppress and hate it, such of them as eat flesh eating it, and such as do not eat flesh killing it; on that account it does not fly about but at night. Some state that ʿIsā did not create any other kind of birds, because the bat is the most perfect of birds in structure and possesses the highest degree of competence.

The article *al-hayya* (the serpent)¹⁸⁰ contains a story from Ibn al-Jauzī's *Kitāb al-adhkiyā*. ʿIsā one day happened to pass by a snake-charmer who was running in pursuit of a serpent. The serpent asked ʿIsā to tell the snake-charmer that if he did not turn away from him he would give him a stroke and cut him to pieces. On returning ʿIsā found the serpent in the snake-charmer's basket. Asking it how it had come into the latter's possession, it answered that he had taken a pledge on it, but had deceived it; the poison of his deceit was more injurious to it than its own poison.

From the non-Biblical parables of Jesus the article *al-hinām* (the pigeon)¹⁸¹ quotes the following. ʿIsā used to say to his disciples: „If you are able to become simple-minded in the matter of God like the pigeon, become so!“ According to ʿIsā, no animal is more simple-minded than the pigeon, which appears from the fact that though its young ones are taken from under it and killed, yet it will return to the same place and breed young ones in it.

And last, a tradition of Thabit, in the article *al-himār al-ahū* (the domestic ass),¹⁸² taken from Ibn abī Shayba's *Muṣannaf*

and the Imām Aḥmad's *Az-zuhd*, contains one of ʿIsā's sayings.¹⁸³ When recommended to take himself an ass, ʿIsā said that the was held by God in too great a regard for Him to appoint anything else to divert his attention from Him.

Būlus (St. Paul).

The story of St. Paul, as known from *Acts* 8—28, is related in the article *al-faras* (the horse, especially the mare).¹⁸⁴ We read there that al-Kalbī states in his commentary on the *Qurʾān* that the Christians followed Islām for 81 years after the ascension of ʿIsā to Heaven, praying with their faces directed to the *qibla* and fasting during the month of Ramaḍān, until a war broke out between them and the Jews. Būlus, „a brave and bold man among the Jews“, killed many Christians,¹⁸⁵ but, admonished by a voice from Heaven,¹⁸⁶ became so fervid a Christian that he entered a church, remained in it for a year, not leaving it either by day or by night until he learned the Gospel (*al-Infīl*). Then he went to Jerusalem¹⁸⁷ and appointed Naṣṭūr (Nestorius) as his successor, and taught him that ʿIsā, Maryam (Mary), and God were three. From there he proceeded to Greece,¹⁸⁸ where he taught the doctrines of divinity (*allāhūt*) and humanity (*an-nāsūt*), and taught them and a man named Yaʿqūb (Jacob) the doctrine that ʿIsā was neither a human being nor a *jinnī*, but that he was the son of God. Later he taught a man named Malkān that God always was and always will be ʿIsā. One day he called to him these three men — Naṣṭūr, Yaʿqūb, and Malkān — one by one, and told each of them that he saw ʿIsā in a dream, and ʿIsā was pleased with him. On the following day Būlus killed himself „to please ʿIsā“; on the third day each of his three disciples summoned the people to accept his creed, with the result that a party followed each of them. Thus the Christians became separated into three distinct bodies — the Nestorians, the Jacobites, and the *Malḳāniyya* — they differed from, and fought with, each other.

¹⁸³) For his sayings contained in al-Ghazālī's *Ihyā ʿulūm al-dīn* see the collection of D.S Margoliouth in *Expository Times*. London, V (1893—94), pp. 59, 107, 177, 503, 561.

¹⁸⁴) Vol. II, p. 187, ll. 6—22.

¹⁸⁵) An allusion to Saul's persecuting the Christians; cf. *Acts* 8:1-3, 9:1-2.

¹⁸⁶) Cf. *Acts* 9:3-9.

¹⁸⁷) Certainly an allusion to Paul's first journey to Jerusalem; cf. *Acts* 9:26-30.

¹⁸⁸) Cf. *Acts* 17, 18, 20.

¹⁷⁸) Vol. I, p. 135, l. 34 to p. 136, l. 2.

¹⁷⁹) Vol. I, p. 269, ll. 14—24.

¹⁸⁰) Vol. I, p. 252, ll. 29—32.

¹⁸¹) Vol. I, p. 238, ll. 3—5.

¹⁸²) Vol. I, p. 229, ll. 5—7.

It appears from the story of Būlus that ad-Damīrī, like Muslim authors generally, had a very incorrect knowledge of Christianity, even of Eastern Christianity. Yet, contorted as his narrative is, it truly reflects the popular notions of his co-religionists concerning the founder and the greatest apostle of Christianity.

The supposed „disciples of Paul“ lived centuries after him: Nestorius flourished in the first half of the 5th century, and Jacob al-Baradaī, founder of the Jacobite sect, died in 578. As for the „*Malkāniyya*“, they are certainly identical with the Melchites, *i. e.* those Christians of Antioch, Jerusalem, and Alexandria, who, by the order of the Emperor, adhered to the doctrine of the Council of Chalcedon (451), and were therefore nicknamed as Melchites — a name derived from the Syriac *malka*, king, and erroneously connected by Muslim tradition with a certain Malkān as the supposed founder of the sect.

Joseph de Somogyi.

III.

מפסע על ראשי עם קדוש

The familiar account of an unusual incident in the School of the patriarch R. Yehudah I in Yebam. 105b refers to several characteristic details of the external and internal activities of the various members of the school, and illustrates some of the activities of the teachers themselves. The report states רבי חייא ורבי שמעון בר רבי הו יתבי פתח חד מיניהו ואמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים (מלכים א' ט', ג'). וחד אמר המתפלל צריך שיוכוון את לבו למעלה שנאמר נשא לבבנו אל כפים (איכה ג', מ"א). אדהכי אתא רבי ישמעאל ברבי יוסי לגביהו אמר להן במאי עסיקתו אמרו ליה בתפלה, אמר להן כך אמר אבא. המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, כדי שיתקיימו שני המקראות הללו, אדהכי אתא רבי למתיבתא, אנהו דהו קלילי יתבי בדוכתיהו רבי ישמעאל ברבי יוסי אנב ויקרה הוה מפסע ואיל . .

While awaiting the arrival of Rabbi at the מתיבתא R. Hiyya and R. Simeon, Rabbi's son, discussed the right direction of the eyes and of the heart during the Prayer, and derived support for their differing views from the two verses adduced. At first sight, it is not evident at all how the attitude of God's eyes and His heart to the Temple in I Kings 9,3 could serve as a guide for man during his recital of the Prayer, apart from the difficulty that, on the words of God, the first view should have dealt with both the eyes and the heart. Rashi, therefore, explains, עיניו למטה, כלפי ארץ ישראל משום דשכינה התם קיימא דכתיב והיו עיני, during the Prayer man's eyes shall be directed downwards, towards Palestine, for God's Presence is dwelling there. Accordingly, R. Hiyya refers specially to the Temple,¹ as Mishnah Berakh. IV. 5, ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר

¹ Samuel Edels refers to Tanhuma, B. 10; Exod. rab. II. 2: אמר רבי אלעזר בן פדת בן חרב ובין לא חרב אין השכינה זזה ממקומה שנאמר ה' בהיכל קדשו [ה'] בשמים כסאו (תהלים י"א, ד'), אף על פי שבשמים כסאו שכינתו בבית המקדש, שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים.

He who is riding an ass shall dismount for reciting the Prayer, and if he is unable to dismount, he shall turn his face (towards Jerusalem); if he is unable to turn his face, he shall direct his heart towards the Holy of Holies (of the Temple). R. Simeon b. Rabbi, on the other hand, held that man's heart shall, during the Prayer, be directed upwards, that is to heaven, as already R. Ishmael's father, R. Yose b. Halaiftha, had advised in reconciling the two verses adduced.²⁾ R. Hiyya and R. Simeon who attended Rabbi's school together,³⁾ were, on this occasion, as the continuation of the report suggests, in the **מיתבתא**, termed in Hebrew **ישיבה**, where R. Ishmael b. R. Yose soon joined them, and, on learning the subject of their discussion, cited his father's reconciliation of the two verses. When, in the meantime, Rabbi arrived at the **מיתבתא**, the two scholars hurried to their places, while R. Ishmael, being a heavy man, walked slowly (towards his place).

²⁾ Bacher, *Tamaiten*, II, 528, 2 refers to jer. Eerakh, IV, Sc. 14; Cant.
rab. IV, 4, 6 וכתבו אחד (השוע ה' מ^ט); ובתומו אחד ואשובה אל מקומי
אומר והיו עיני ולבי שם כל הימים, הא כיצד, פנו למעלה ועינו ולבו למטה, ואם
לאו יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים. לאויז בית קדשי הקדשים, רבי חיאי ארמאי
כנגד קדשי הקדשים של מעלה, רבי שמעון בן חלפתא אמר: כנגד בית קדשי הקדשים של מטה
where R. Hiyya's view is stated that the Holy of Holies in heaven is meant.

⁴⁾ See L. Blau in Festschrift für Heinrich Brody, 1930, 43b.

Rabbi's ישיבה, and were not yet ordained. Similarly⁶⁾ in the Babylonian report, Baba Kam. 117^a, when a prominent disciple of Rabb in Sura, R. Kahana, as a fugitive from justice and advised by his master, fled to Palestine and went to the school of R. Yohanan, he found R. Simeon b. Lakish מתיבתא דרביה דרבנן, אמר להו ריש לקיש הווא אמר לה אמאי אמר להו האי קושיא והאי פירוקא והאי פירוקא אמר לה ריש לקיש, as he was sitting and concluding the instruction. מתיבתא of the day of the students, or, as Rashi explains the technical terms, „as he repeated to them that which R. Yohanan דרש had expounded to them during the day; for R. Simeon was a highly learned man, and, after they had heard all from the mouth of their teacher. R. Simeon made it to be straight (correct) in their possession“. Rabbi's school and its standing are defined not only by the fact that he, the patriarch, attended there, as the report states, to the case of a יומה, but also by his employment in this connection as ? אמר of an instructed assistant of the same אבדן; and, lastly, by the presence at his instruction of the three scholars named, who occupied, as it appears, fixed places in the school during Rabbi's instruction, though so far no reference has been made to the simultaneous attendance either of other disciples or of ordained scholars.

⁶⁾ In Nedar 81a, למתיבא דרבי יוסי תלתא יומי, 'אם בן יהודה לא אהא למתיבא דרבי יוסי אמר ליה מאי טעמא לא אתי מר לבי מדרשא דאבא אשכחיה ורדמוס ברבי יוסי אמר ליה כי טעמיה דאבך לא ידענא הוּבא איתא, אמר ליה תלתא יומין, אמר ליה כי טעמיה דאבך לא ידענא טעמיה, אמר ליה הא דנתיא...
We note that in the Aramaic report R. Yošē b. Ḥalafatha's school is termed 'מתיבא', but in the question of his son cf. Halevy, I/e. 385f.)

her deceased husband's brother by means of **הליצה**), and Rabbi ordered Abdan to have her examined (to establish whether she had reached the stage of puberty and was admissible to perform the act of **הליצה**), and Abdan left the school room. R. Ishmael cited the view of his father that puberty was required only of the levir, but not of the widow.⁹⁾ Women brought such and similar cases and questions of Jewish law and practice not only before the patriarch, but also before any qualified teacher, to his school.¹⁰⁾ Rabbi himself taught in the **בית המדרש** in the evening and in the morning, and on one occasion when he interpreted an action of his grandfather R. Gamaliel II, he changed

⁸⁾ When, on another occasion, a woman came before Rabbi Nidd. 66a, **אמר ליה לאבדן זיל בעתה, אול בעתה ונפל ממנה חרות דם, אמר רבי נתרפאת ואתה** to ask him for guidance as to her levitical purity (as she had noticed blood after marital intercourse), Rabbi ordered Abdan to frighten her; when, after that, she saw that a cake of blood issued from her (after marital intercourse), Rabbi declared that she was cured.

⁹⁾ In the parallel account in jer. Yebam. XII, 12d, 59, the authors are exchanged, **רבי ישמעאל בי רבי יוסי בעי קומי רבי מה בין קמן מה בין קמנה**, **אמר ליה איש כתוב בפרישה, ברם הכא וננשה יבמתו אליו מכל מקום.**

The examination of the woman ordered by Rabbi supports the tradition in the babylonian Talmud, while Nidd. VI, 11 codifies the rule against R. Yosē

¹⁰⁾ Baraitha Yebam. 106b bottom; Tos. XII, 5; Sifrē Deut. 25, 10, 291. **תניא אמר רבי יהודה פעם אחת היינו יושבים לפני רבי טרפון ובאתה יבמה**, 126a, though the school of R. Tarfon is not explicitly mentioned as the place of the procedure, the sitting of the disciples before their teacher presupposes the school definitely. The act of **מיואן** of R. Ishmael's daughter was performed by her before the scholars in the school, Nidd. 52a, **לא כך היה מעשה בבתו של רבי**, **ישמעאל שבאת לבית המדרש למאן ונבה מורכב לה על כתופה, אותו היו הוחרו דבריו של רבי ישמעאל בבית המדרש, ובכתה בכייה גדולה בבית המדרש:** Women submitted questions on sexual life to R. Akiba in his school in the presence of his disciples. Nidd. VIII, 3, **ראיתי כהם**, and in Baraitha Nidd. 45a, **ובעלתי בתוך שלש שנים**, though here **בית המדרש** is not mentioned, the presence of the disciples leaves no doubt about it.

¹¹⁾ On the report in Beṣaḥ III, 2. When once on a festival a Gentile brought fishes to R. Gamaliel, the later said that they were permitted, but that he did not want to accept them from the bringer; in Beṣaḥ 24b, **אמר רבי לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת, דאנא ולוי הוינן קמיה דרבי כי אמרה להא שמעתא, באורתא אמר מותרין באכילה, בצפרא אמר מותרין לקבל, אנא דהואי בי מדרשא הדרי בי לוי דלא הוי בי מדרשא לא הדר ביה** Rabbi said, One shall not keep away from the school even for a while; for I and Levi were before Rabbi, when he cited R. Gamaliel's rule, and in the evening said that the fishes were permitted to be eaten (on the festival), but in the morning he stated that they were permitted for acceptance.

his first inference from it.¹²⁾ His halakhic exposition, **שמעתא**, was attended, among others, by Rabi and Levi, his well known disciples, and, as mentioned before, he taught disciples of various ages, who sat in eighteen rows. It is reported that, like R. Akiba, he expounded throughout the day on which he lost a son.¹³⁾ The technical term **דרש** generally denotes the exposition of the Bible in public; but it is possible that the two scholars in their mourning expounded to friends who visited them in their home. So the rule, immediately preceding, states: **הכם או תלמיד: הכם שמת לו מה באין ויושבין לפנינו ונושאין ונותנין בהלכות אכלים ואם טעו משיבין בשפה רפה והוא אינו שואל, אם רוצה מדבר על ידי עצמו ואם לאו נותן רשות לאחר שידבר על ידי ומעשה שמת בנו של רבי יהודה ונתן רשות לאחר לדבר על ידי ומעשה שמת בנו של רבי יוסי הגלילי ונתן רשות לאחר לדבר על ידי,** when a scholar or a student lost a near relative by death, scholars come and sit before him, and discuss the rules dealing with mourners, and if they make a mistake, he may correct them in a low voice, but he may not put questions; if he likes he may explain himself his statement, but if not, he gives permission to another scholar to explain his statement; when a son of R. Yehudah died, the latter gave permission to another scholar to speak in his stead, and so did R. Yosē the Galilean on the death of his son. On the other hand, two Baraithas¹⁴⁾ not only permit the mourner, if the public needs him, to go to the school and expound, but also relate how two of R. Akiba's former disciples, R. Yosē b. Halaftha and R. Yehudah b. Ilai, because the public needed their instruction, during the week of

¹²⁾ S. e. also jer. Nazir V, 53d, 70, **היה יתבי בתני בפרישה אין ממירין בבכור וחליף**, **אפי דבר פריה, חמתה רבי אמר אנא** (ידיע מה אנא אמר כדון אנא מימר, here **בפרישה** is undoubtedly a mistake which, so far, the commentators have not succeeded in explaining satisfactorily. In the parallel in Pesikt. 37b: **רבי היה יתבי ומתני מניין שאין**, Pesikt. r. IV, 62b; Kohel. r. VIII, 1, 4 it reads: **ממירין בבכור**, see Friedmann on Pesikt. r. 62b, note 82.

¹³⁾ Semah. X, 11, **ומעשה שמת בנו של רבי עקיבא והיה יושב ודורש כל היום,**

היום, וזה המעשה היה ברבי והיה יושב ודורש כל היום, **תנו רבנן אלו דברים שאכל אסור בהן . . ולשנות במשנה במדרש**, **ובהלכות ובתלמוד ובאגדות, ואם היו רבים צריכין לו אינו נמנע ומעשה ומת בנו של רבי יוסי בציפורי ונכנס לבית המדרש ודרש כל היום כולו . . תניא מעשה ומת בנו של רבי יהודה בר אילעאי ונכנס לבית המדרש ונכנס רבי חנניה בן עקיבא ויושב בצידי וחלש הוא לרבי חנניה בן עקיבא ורבי חנניה בן עקיבא לתורמן ותורמן ומעשה שמת בנו של** The wording in Rabbinoṽitz is different. **רבי יוסי . . ובתו של רבי בבית שטרים ונכנס לבית המדרש ודרש כל היום כולו,** see N. Brüll, Jahrbücher, I, 47, 107. Rabbi's **בית המדרש** is also mentioned in Menah. 33a.

mourning went to the *בית המדרש*, and while R. Yehudah merely whispered his ideas to R. Hananyah b. 'Akabyah for exposition, R. Yosē expounded himself throughout the day. According to an additional report, when his daughter died in Beth-She'arim, Rabbi went to the *בית המדרש* and expounded throughout the day; so that it is possible that also *יושב ודורש כל היום* reported of R. Akiba and Rabbi, took place in the school.¹⁵⁾

While the intervention of the *תורגמן* to declare the whispered statements of R. Yehudah to the public, assembled in the *בית המדרש*, seems to point to a popular exposition¹⁶⁾ to a congregation on the Sabbath (see further), *דורש כל היום כולו* in the case of R. Eliezer b. Hyrkanos (Beṣah 15b), *תנו רבנן מעשה* it is explicitly stated that (on the festival) he expounded throughout the day the rules concerning the observance of the festival to his disciples and a mixed audience (see further). Specially instructive is the account of R. Akiba's teaching in his *בית המדרש*.¹⁷⁾ Not diverted by the grave illness of his son Simeon, he continued in his school, — as his *תפילין* show (Baraitha 'Eruv. 96a), on a weekday, — instructing his disciples and inviting their questions, and only on being informed of his son's death, he turned away from his instruction to assume mourning, and called on his disciples as „Brethren, Israel! so far we have been in

¹⁵⁾ The rules about the mourner's joining in the discussion and about his exposition in Semah. X, 11 do not refer to the Sabbath; in X, 12 *בשבת רבי יהודה* denotes the week, as in the parallel Baraitha Mo'ed Kat. 23a. *אומר לא הוצרכו לומר שבת ראשונה לא יצא מפתח ביתו שהרי הכל נכנסין לביתו* Nachum R. Yehuda's reference to the visits of the public to the mourner to comfort him, definitely shows that the *week* of mourning is meant.

¹⁶⁾ *הגדה* in connection with the mourner is mentioned in Baraitha Mo'ed Kat. 21a (see p. 383 note 14), and in Semah X, 14, *אין אומרים לא הלכה ולא אנדה בבית מדרשו של אבל*, צריכין לשאול מתחילין בענין הלכות אבלים ומפורשין לעניינים אחרים ותחתיהן בהלכות אבלים, רבי חנניה בן נמליאל היה אומר אגדות בבית מדרשו של אבל *תנו רבנן* . . . ואין אומרים שמועה ואנדה בבית. In Baraitha Mo'ed Kat. 23a, *אבל אמרו עליו על רבי חנניה בן נמליאל שהיה אומר שמועה ואנדה בבית האבל*, the exposition of the same two branches of study is forbidden, not in the school of the mourner, but in his house, where R. Hananyah b. Gamaliel expounded both.

¹⁷⁾ Semah, VIII, 13. *ביטל לא ביטל כשהיה שמעון בנו של רבי עקיבא חולה לא ביטל מבית המדרש שלו אלא פיקדו ביד שלוחין, בא הראשון ואמר לו נטען, אמר להם שאכל . . . בא הרביעי ואמר לו השלים, עמד וחלץ את תפיליו וקרע את בגדו ואמר להם, אחינו ישראל שמעו, עד כאן היינו חייבין בתלמוד תורה, מכאן ואילך אני ואתם חייבין בכבודו של מת.*

duty bound to study the Torah, but now I and you are bound to do honour to the dead." Only on exceptional occasions, as on the eve of the Day of Atonement, to enable men to give to their children food before the Fast, and on the eve of Passover, to keep the children awake for the celebration of the evening, did R. Akiba discontinue his instruction in the *בית המדרש*.¹⁸⁾ And thus we learn that for the instruction of their disciples and for hearing and deciding practical questions and cases, submitted by men and women, did those teachers, and among them Rabbi, the patriarch, spend the whole day in their *בית המדרש*. It is further recorded that the prohibition of the oil of Gentiles, one of the Eighteen decrees passed in Jerusalem shortly before the year 70 by a majority of the Shammaites in an assembly of the Shammaites and Hillelites, was annulled by the *בית דין* under the chairmanship of the patriarch Yehudah II in the *בית המדרש*.¹⁹⁾ From the reports adduced so far it follows with great probability that the *מתיבא* where the *יבמה* came before Rabbi and he attended to her case, is identical with the *בית המדרש* where he instructed his numerous disciples throughout the day, and especially in the evening and the morning.²⁰⁾

But it must be admitted that the purpose of Rabbi's visit to the *מתיבא* is neither stated, nor even indicated, in the report in Yebam. 105b, and the presence of R. Hiyya, R. Simeon b. Rabbi, and R. Ishmael b. R. Yosē adds no information on the

¹⁸⁾ Tos. Yoma V, 2, *בית המדרש בשביל תנוקות*, *שיאכילום אבותיהם תנא אמרו עליו על רבי עקיבא*, *מימי*, Baraitha Pesah. 109a, *לא אמר הגיע עת צעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכפורים בערבי פסחים בשביל תנוקות כדי שלא יישנו וערבי יום הכפורים כדי שיאכילו את בניהם*.

¹⁹⁾ 'Abod. Zar. 37a, *אחיה רבי יהודה נשיאה אכתפיה דרבי שמלאי* *שמעיה*, אמר ליה שמלאי לא הוית אמש בבית המדרש כשרתנו את השמן, אמר ליה כימינו תתיר גם את הפת, אמר ליה, אם כן קרו לן בית דינא שריא, when once walking and leaning against the shoulder of R. Simlai, his attendant, R. Yehudah II, the patriarch, said to him, Simlai, thou wast not last night with us in the *בית המדרש*, when we declared the oil (of Gentiles) permitted. When R. Simlai remarked, Thou wilt in our days permit also the bread (of Gentiles), R. Yehudah said to him, On account of that they will call us the permitting *בית דין*. Cf. Jer. 'Abod. Zar. II 41d, 48, *מי התירו (את השמן)? רבי התירו ובית דינא, בשלשה מקומות נקרא רבי יהודה הנשיא רבותינו בנשמן ובכסנול וקרו ליה בי דינא דשרו משיחא* see Graetz, IV, 245; Halevy, II, 18b, ff; 20b ff; 22a.

²⁰⁾ Deut. r. VII 8, *מעשה ברבי שהיה דורש בבית המדרש הגדול וכשהיה* refers to Rabbi's popular expositions to a congregation in the great *בית המדרש*.

point,²¹) as beside the three disciples no other scholars or students are mentioned (see further). The employment of Abdan as attendant of Rabbi in the *מתיבתא* (²²) might suggest that his office, as that of *הוצפת התורנן* in R. Gamaliel's II, the patriarch's *בית המדרש* in the assembly of ordained scholars (Berakh. 27b bottom), pointed to a similar gathering, though the account itself refers to none. Rashi explains that Rabbi came to the *מתיבתא* to expound, *למדרש*, and that is why he wanted everybody present to be in his place. That term cannot mean a popular exposition, for such discourses were given to the people on the Sabbaths and festivals only, as farmers, labourers, artisans and traders could not attend at the school on weekdays in the evenings after their work; and all that the scholars expected the farmer to do was, when on his way home from the field,²³) to turn in into the Synagogue and, if in the habit of reading the Bible, to read the Bible, and if used to reciting *משנה*, to recite *משנה* and recite the *שמע* and the *תפלה* and (go home and) eat his piece of bread, and recite after it the benediction. And the incident with the *יבמה* definitely points to a week day; for the fact that she called at the school to perform the act of *הליצה*, and Rabbi ordered Abdan to have her examined for her puberty,²⁴) and, as it is to be assumed that she executed the *הליצה* in the presense of Rabbi and other elders, the judges, as required in Deut. 25, 7—10; Yebam.

²¹) The statement in jer. Kil'ay. IX, 32b, 50, *עדיל לבית*, *כד הוה (רבי) עדייל לבית*, *וועדא הוה אמר יכנס רבי הייא רובא לפנים*, *אמר לו רבי ישמעאל כי רבי יוסי לפנים ממני ? אמר לו הם ושלום*, *אלא רבי הייא רובא לפנים ורבי ישמעאל ברבי יוסי לפני ולפנים* refers to the special places of R. Hiyya and R. Ishmael b. R. Yosē in Rabbi's *בית וועד*. It would have to be established first whether it is identical with the *מתיבתא* or to be distinguished from it, and, next, the date and the circumstances of the distinction, bestowed upon the two scholars, to be defined; see for the present Halevy, l/c, 163a. The rivalry between them, and that prevailing between R. Simeon b. Rabbi and R. Hiyya (Kidd. 33a), or, — according to the other tradition there, — between *bar Kappara*, — or R. Ishmael b. R. Yosē — and R. Simeon b. Rabbi (cf. jer. Kil'ay. IX, 32b, 53 ff), reflects the special position claimed by the son of the patriarch and by R. Ishmael.

²²) See jer. Berakh. IV, 7c 51 on p. 381, note 7, where Abdan is termed Rabbi's *אמורא*; in the parallel in Genes. r. X, 8, *רבי הוה יתיב דרש והוה*, *אמר לאבדן אמורא*.

²³) Baraita Berakh. 4b, *תניא . . . אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית*, *הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומבדק*.

²⁴) Baraita Nidd. 48b, *תנו רבנן כל הנבדקות נבדקות עד פי נשים וכן*, *היה רבי אליעזר מוסר לאשתו ורבי ישמעאל מוסר לאמו . . .*

XII, 6,²⁵) excludes the day of this judicial procedure from having been the Sabbath or a festival.²⁶) Consequently, the proceedings of the *יבמה* before Rabbi in his school took place on a weekday before he began his instruction.

When, on Rabbi's arrival at the *מתיבתא*, all present hurried to their places, and only R. Ishmael b. R. Yosē moved slowly towards his seat, as quoted before, Abdan challenged him by saying, Who is he that is pacing over the heads of the holy people? When a disciple, ever so eminent, happened not to be in time for the beginning of the teacher's instruction, he was not allowed to walk across the schoolroom to reach his place, as is evident from an incident in the school of R. Eliezer b. Hyrkanos.²⁷) When once R. Akiba was late in coming to the *בית המדרש* (of his teacher R. Eliezer), he sat down outside the schoolroom; when (at the beginning of the instruction) a question of *הלכה* was put (by one of the disciples), and its discussion was not, as usual, opened by R. Akiba, the disciples said that *הלכה* was outside (and not available); when a second question was submitted, they said that *תורה* (the biblical source of the *הלכה* under discussion), was outside, and on the third question they stated that Akiba was outside. When, — at R. Eliezer's order, — they, the disciples, cleared a passage for R. Akiba, he came in, and sat down at R. Eliezer's feet. In the same way, Rabbi himself with R. Eleazar b. R. Simeon, when they were mature disciples and immediately before attaining the ordination, were sitting in the school on the ground before their teachers, R. Simeon b. Gamaliel, Rabbi's father, and R. Joshua b. Korhah, and taking an active part in the discussion (Baba meṣ. 84b, see further). And so a generation later,

²⁵) מצוה בדיונין ולא מצוה בתלמודים, *רבי יהודה אומר מצוה*, *על כל העומרים שם לומר הלוי הנעל הלוי הנעל הלוי הנעל*, as in Baraita Yebam. 106b, bottom; Tos. XII, 15 R. Tarfon calls on his disciples in his school (see p. 382, note 10) to proclaim the levir *הנעל*, so that also in the Mishnah the judges are scholars, members of a school, and the disciples are those of the head of the school like R. Tarfon. The [judges might suggest the Synhedrion (Synh. IV 4, *תלמידי חכמים*; V, 4, *תלמידים*), but, as far as is known, that court hardly dealt with the actual case of a *יבמה*.

²⁶) Besah V 2, *כל שהיבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת*, *היבין עליו ביום טוב . . . ואלו הן משום רשות, לא דנין ולא מקדישין ולא חולצין ולא מייבמין*.

²⁷) Cant. r. I, 3, 1, *אחת שהה רבי עקיבא לבא לבית המדרש, בא וישב*, *לו מבחוקי נשאלה שאלה זו הלכה, אמרו הלכה מבחוקי חורה ונשאלה שאלה אמרו עקיבא מבחוקי פנו לו מקום, בא וישב לו לפני רגליו של רבי אליעזר*.

in the same circumstances. Rabbah was sitting before Rabbi, — no doubt, on the ground, — in the first of eighteen rows of disciples, and so R. Akiba before them, as the most advanced disciple of the school of R. Eliezer, had his place on the ground immediately at the feet of R. Eliezer. The other disciples were sitting on the ground in rows one behind the other across the breadth of the room, and, once the instruction or the questions had begun, no late-comer was permitted to break the rows, pass between the separated students, and disturb the lesson. Only the explicit order of the teacher to open a passage in a continuous line through the rows, caused the disciples in the middle of each row to shift to the right or the left, or to rise, and leave space to enable the late-comer to walk to his seat in the front row. But Abban's reproach that R. Ishmael b. R. Yose was pacing over the heads of the holy people, requires further elucidation. R. Eleazar b. Shammu'a, like his contemporaries, R. Meir, R. Yehudah b. Ilai, R. Yose b. Halaftha and R. Simeon b. Yohai, had a school of his own, which was attended by many disciples, among them Rabbi. The latter reports some interesting facts from the school.²⁵) „When I went to learn Torah from R. Eleazar b. Shammu'a, his disciples gathered against me like the cocks of Beth-Bukya, and would not let me learn but one rule in our Mishnah: For mingling with the hermaphrodite the same penalty is incurred as for that with the male (Yebam. VIII, 6).²⁶) Rabbi said, When I went to have my learning (or my methods) tested by R. Eleazar b. Shammu'a, — or, according to another report, to test the learning (or the methods) of R. Eleazar b. Shammu'a, — I found Joseph the Babylonian whom Rabbi liked exceedingly, sitting before him and asking him a question about the effect of the intention of the man, while slaughtering his sacrifice, to put aside some of its blood till the next day.“ In his old age, his disciples asked R. Eleazar b.

תניא אמר רבי כשהלכתי ללמוד תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע חברו עלי תלמידיו כתרנגולים של בית בוקא ולא הניחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתני רבי אלעזר אומר אנדונינוס חייבין עליו סקולא כוכר, תניא אמר רבי כשהלכתי למצות מדותי אצל רבי אלעזר בן שמוע ואמר לי למצות מדותיו של רבי אלעזר בן שמוע מצאתי יוסף להבני ולפניו הוזה חלב לו ביותר עד לאחתה. אמר לו, רבי השוחט את הזבח להבני מדמו למחר מהו אמר לו כשר.

אמר רבי ביקשת ולא
מצאתי דברי בן שמעון באדרתוונות והבדל על הכהן ואלה משום שלא להרע בו או משום
29) The parallel in ier. Yebam. VIII 9d. 66, reads.
Rabbi said, I endeavoured to find the reason of the view of
R. Eleazar b. Shamma'u on the hermaphrodite, but could not find it, for
the college gathered against me, either in order not to see him exposed
(?), or because he was not fit (to argue).

Shammu'a to what merit of his he attributed his long life, and he replied,³⁰) Never in my life have I used the Synagogue for a short cut, nor paced over the heads of the holy people, nor — in my capacity of כהן — lifted up my hands (for the priestly blessing) without first reciting the (prescribed) benediction. He, most probably, referred here to his consistent attitude and rule in his own Synagogue and school, in order to impress upon his disciples the sanctity of the Synagogue, that of the instruction given in the school, and that of the priestly blessing within the service of the Synagogue. It may be of special interest to cite here Rashi's comment on the second point, „When the disciples were sitting in the בית המדרש on the ground, he who walked over their seating, to sit down in his place, appeared to pace over the heads of the people.³¹) R. Eleazar .b. Shammu'a never delayed his coming to his school until his disciples had gathered and had sat down on the ground, for, in order to reach his place at the head of the schoolroom, he would, in that case, have had to make his way across the close rows of his disciples,³²) and, in trying to advance quickly, have had to raise his feet over the heads of the students, whom he terms קדושים, a holy people.³³)

R. Yohanan reports³⁴) of Rabbi's school, „I remember when

³⁰⁾ Megill. 27b; Sotah 39a ולא קפנדריא לבית הכנסת ומי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת ולא פסעתי על ראשי עם קדוש ולא נשאתי כפי בלא ברכה.

³¹⁾ In Sotah: He who walks between them while they are sitting, lengthens his steps by force, and appears to pace over their heads, therefore he should come earlier, or remain outside.

אמר רבי כשהיינו לומדין תורה ב' ר' עזרא ב' שמואל ב' יוחנן ב' יושבין ששה עשר באמה
אצל רבי אלהרר בן שמעון היינו יושבין ששה עשר באמה

When we were learning Torah at R. Eleazar b. Shammu'a (s' school), we were sitting sixteen within a (square) cubit. Even after reducing the exaggerated figure of sixteen disciples within the space of a square cubit, we learn that, on account of the great number of disciples and, possibly, also owing to the restricted accommodation, the students had to sit on the ground close together in narrow-spaced rows.

³³) But in considering that of the three statements the first refers explicitly to the Synagogue, and the third to R. Eleazar's daily priestly blessing within the morning service in the Synagogue, we may have to refer also the second, placed between them, to the congregation in the Synagogue. But it would have to be proved that the circumstances were there the same as in the school.

דבראנא כד הוה יתיבנא אחר שבע עשרה שורא אחריה דרב קציה ³⁴ Hull 137b, ויבי ופקין ויזקקין דגור מפומיה דרב לפומיה דרבי ומפומיה דרבי לפומיה דרב ולת לא תורה ליה לאותו תלמיד ששימש את רבי רבה ורבי חייא, והאלחים about Rabbh כל אותן שנים ששימש אותו תלמיד בישיבה אחרת, Rememberest thou R. Hiyya, and by God, during all the years while that student attended sitting, I attended standing.

I was sitting seventeen rows behind Rabh before Rabbi, flames were issuing from Rabbi's mouth to the mouth of Rabbi and from Rabbi's mouth to that of Rabh, I knew not what they were saying". The disciples formed eighteen rows in the first of which, immediately before Rabbi, the student most mature and of many years' standing, Rabh sat and argued with the teacher, and in the last of the rows R. Yohanan, a young beginner, had his seat, who could not yet understand the technical argument between Rabbi and Rabh.³⁵) No doubt, all the

³⁵) Interesting is the highly imaginative description of R. Akiba's school in heaven by Rabh (Menah, 29b). „When Moses went up to heaven (to receive the two tablets), he found God sitting and tying crownlets to (certain) letters (in the Torah); when he asked God who hindered Him (from including the laws, indicated by the crownlets, in the text of the Torah), He said to Moses, **אדם אחד יש שעמד בחוץ כסוף כמה דורות ועקיבא**

בן יוסף שמו שעמד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו רבנו של עולם הראהו לי, אמר לו הוור לאחרך, הלך וישב במקו שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחך בין שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבנו מנן לה, אמר להן הלכה למשה מסיני, נתיישבה דעתו . .

At the end of many generations a man, Akiba b. Joseph, will arise who will base on the interpretation of every tip (of letters in the Torah) mounds of rules. When Moses asked God to let him see Akiba, Moses, who was facing God, was bidden to retreat (behind him), and having done so, he sat down at the end of eight rows. In listening here to the exposition, he could not understand what they were saying, and his strength failed him; but when Akiba came to another subject and his disciples asked him, Master,

whence derivate thou this, and he answered them, It is a הלכה revealed to Moses on Sinai, Moses' mind was at ease again. Two manuscripts of the Talmud and five commentators of the passage, to whom the manuscript of the relevant part of a Halachic work, assumed by Mr. Elkan N. Adler to be R. Yehudah b. Barzilai's ספר העתים and published in JQR IX, 1897, 701, is to be added, have שמונה שורות instead of עשרה שורות, eighteen rows, the same number of rows as Rabh, the author of our description, knew in Rabbi's school in the days of his attendance. „At the end of eighteen rows", denotes the last of them, as the corresponding number in the report of R. Kahana's arrival at R. Yohanan's school, in Baba Kam, 117a.

R. Yohanan made R. Kahana go down behind seven rows, is also expressed by „at the end of the last row", meaning the seventh row, which was the last. Who the occupants of the first seventeen rows were, Rabh does not indicate, nor does he suggest why R. Akiba was placed in the eighteenth row. As it appears that the cadar of the representatives of the successive generations or periods is chronological, Akiba, with all his greatness, has to wait patiently for the time assigned to him by God. In the meantime he is instructing disciples in the Torah, accessible to him in heaven, in the eighteenth row where there is sufficient room for his large number of disciples; and if the row represents the period of his future activities on earth, all the contemporary Palestinian schools, teachers and disciples were active in the same row.

disciples were sitting on the ground,³⁶) as had Rabbi and R. Simeon b. Eleazar before the former's father and R. Joshua b. Korha (Baba mes. 84b). On account of that, Abdan reproached R. Ishmael b. R. Yosē for pacing across the rows of the disciples sitting on the ground, and for forcing thereby two at least or more of them in each row to shift aside and make room for his passing between them to his place near Rabbi, and even for stepping over the heads of other disciples. Abdan terms the students, as a body brought together and animated by a holy desire for studying the Torah, **עם קרוש**: to disturb them and divert them even for a moment, and to slight them by such pacing he deems an objectionable act. Abdan either did not know R. Ishmael, or, if he knew him and his father R. Yosē b. Halaftha whom Rabbi held in the highest esteem, he had no regard for R. Ishmael, perhaps on account of his connections with the Roman administration; or, in his responsibility for the necessary order and conduct in his master's, Rabbi's school, Abdan deemed the disturbing incursion of any late-comer a slight on Rabbi's person and standing. Evidently, he expected R. Ishmael to follow R. Akiba's example, and to remain outside the schoolroom on finding that he had arrived too late.³⁷) Abdan continued to display his hostile attitude even after R. Ishmael had mentioned his name and that of his father, and declared that he had come to learn Torah from Rabbi. When, after attending, at Rabbi's instruction, to a preliminary act in connection with the הלכה outside the schoolroom, Abdan returned to the school, and apparently, for no purpose, paced across the length of the schoolroom, R. Ishmael, in retorting, said to him, He whom the holy people needs may pace over the heads of the holy people, but how may he whom the holy people needs not, pace over the heads of the holy people? He, thereby, on reaching his place near Rabbi, referred Rabbi to his father's

³⁶) On Yosē b. Yoēzer's statement, Abōth 1, 4; Abōth R. Nathan VI, 14a-b, give the anonymous explanation, והיו מחמאב, והיו מחמאב בעפר גנליהם כיצד, בזמן שתלמיד בעפר גנליהם והיו שותה בצמא את דבריהם, והיו מחמאב בעפר גנליהם כיצד, בזמן שתלמיד חכם נכנס לעיר אל תאמר איני צריך לו אלא לך אצלך ואל תשב עמו אל על גב המטה . . ולא על הספסל אלא שב לפניו על הארץ וכל דבר שיצא מפיו קברוהו עליך באיבה . . . אלא היו וישב תחת רגליו (על הארץ) [2 ARN, XI, 14b, in Sifrē Deut. XXXII, 46, 335, 140b, as already Friedmann points out, R. Tobiyvah b. Eliezer in his הלכה טוב has the correct wording (see Hoffmann, מעשה שבע רבנו מלודקיא, נכנס רבי, ומדרש הגדול 205, p. 205 from מדרש תנאים אלעזר בן רבי שמעון ורבי יוחנן בן ברוקא (ע), וישבו לפניו, אמר להם קרובו לבאן קרובו לבאן, לא זו מקרבן עד שיקרבו לפני רגליו,]

³⁷) Cf. Baraitha Berakh. 43b, לתלמיד נגאו לו לתלמיד, חכם, ואל יכנס באחרונה לבית המדרש, see Tos. Synh. VII, 8, and below.

rule, which he quoted, about dispensing with the examination of the young נַמֵּה for her puberty.

R. Ishmael's justification of his otherwise objectionable pacing over the heads of the holy people is found again in connection with the rules of etiquette in the central beth-din and of its dignitaries.³⁸) „When the נִשְׂיָא enters (into the room of the assembly), all the people rise, and only sit down when he tells them, Sit down! When the אב בית דין enters, they form for him one row on one side and another row on the other side (to pass between the rows), (and these remain standing)³⁹) until he has sat down in his place. When the הַכֵּס enters, one (man) rises (to let him pass), and sits down (when the next rises), until he, (the הַכֵּס) has sat down in his place. The sons of scholars and scholars, on entering, may, if the public needs them, pace (even) over the heads of the holy people.“ Besides the three dignitaries and the scholars a number of men are present, termed twice הָעָם. R. Yohanan, the well-informed Amora, states⁴⁰) that this Baraitha, assigning the respective honours to the three dignitaries, was formulated in the days of R. Simeon b. Gamaliel II, when he was the נִשְׂיָא, R. Meir the הַכֵּס, and R. Nathan the אב בית דין, and that the existing custom of the people to rise on the entry of the three dignitaries without distinction was changed by R. Simeon b. Gamaliel to the differentiation between them, recorded in the Baraitha. It is generally assumed that the assembly over which the three dignitaries presided, consisted, like the highest religious authority, the Synhedrion in Jerusalem, of seventy ordained scholars, and deliberated on, and decided, all religious and legal questions submitted to it, as the same body had done before under the presidency of R. Gamaliel II (see further). Against that assumption speaks the statement in the Aramaic continuation of the report in the Baraitha (explained by R. Yohanan), that, in his

³⁸) Baraitha Horay. 13b; Tos. Synh. VII, 8; jer. Bikkur. III, 65c, 67. חנו רבנן כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ולפניו ואין יושבים עד שאומר להם שבו כשאב בית דין נכנס עושין לו שורה אחת מבין ושרה אחת מאח עד שישב במקומו כשהכס נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו בני הכמים ותלמידי הכמים בומן שריבם צריכים להם מפתיעין ואפילו על ראשי עם וקדוש אף על פי שגנאי הוא לתלמיד הכם שיכנס באחרונה לבית המדרש.

³⁹) jer. has: עושין לו שורות רצה נכנס בוו רצה נכנס בוו (two double) rows, and he may pass according to his pleasure through either. Tos. Synh. VII, 8; jer. Bikkur. III, 65c, 67. חנו רבנן כשהנשיא נכנס כל העם עומדים ולפניו ואין יושבים עד שאומר להם שבו כשאב בית דין נכנס עושין לו שורה אחת מבין ושרה אחת מאח עד שישב במקומו כשהכס נכנס אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו בני הכמים ותלמידי הכמים בומן שריבם צריכים להם מפתיעין ואפילו על ראשי עם וקדוש אף על פי שגנאי הוא לתלמיד הכם שיכנס באחרונה לבית המדרש.

⁴⁰) Horay. 13b; Halevy, I/e, 383a ff.

resentment at the change of the honour rendered to him. R. Meir suggested to R. Nathan to cause embarrassment to R. Simeon b. Gamaliel.⁴¹) „What shall we do to him? We shall tell him. Recite (to the audience the tractate of) עֲקִיצִים, which he does not master, and as he has not learned, we shall cite to him Psalm 106, 2, 'Who can utter the mighty acts of the Lord! He who can shew forth all his praise': who may (in public) utter all the mighty acts of the Lord? Only he who is able to proclaim all His praises! And so we shall remove him (from his dignity, and we shall depose him). But R. Jacob b. Kurshai prevented the public exposure of R. Simeon b. Gamaliel to shame, by reciting and repeating to him that tractate until he knew it.“ As the president of the assembly is to be requested by his two colleagues to recite, — and, no doubt, also to expound, — the tractate dealing with a special aspect of the levitical law to the relevant body, it appears that such recital of Mishnah — and its halachic exposition — was the normal practice in the assembly over which R. Simeon b. Gamaliel II presided on that occasion. הָעָם, present in it, but not defined at all, and paying honour to the three dignitaries on their entry, is also mentioned in the assembly over which R. Gamaliel II presided on the occasion when he publicly offended R. Joshua b. Hananyah, and הָעָם demanded satisfaction for that scholar for the indignities inflicted on him by the patriarch (Berakh. 27b, see further). The Baraitha does not state whether the people were sitting on benches or on the ground; but of the sons of scholars it says that, on entering, they may, if the public needs them, pace over the heads of the people. As the examination of the last characteristic statement in the declaration of R. Eleazar b. Shammua', and in the report of Rabbi's school, has shown, it presupposes that the people were sitting on the ground; so that also in our Baraitha the sons of the scholars, when the public, the assembly, meeting for public purposes, needs them, may walk to the seat of the president over the heads of the assembled people, sitting on the ground. The addition in the corresponding rule in Tos. Synh. VII, 8. בני הכמים ותלמידי הכמים בומן שריבם צריכים להם מקפצין, is instructive, as it plainly indicates that the concession referred to scholars who had come to the assembly late, and should have to sit down either outside the room of the meeting or at the back of it, and the special privilege was accorded to them to skip even over the heads of the people to reach the place where

מאי נעבוד ליה, נימא ליה גלי עקצים דלית ליה, ובין דלא נמר נימא ליה ⁴¹) מי ימלא גבורות ה' ישמע כל תהלתה למי נאה לצלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלתות נעבורה.

they and their services were wanted.⁴²) On the other hand, the Baraitha has,⁴³) „The sons of a scholar, whose father has been appointed administrator of public affairs, if they have the understanding to follow (הלכה) may go in and sit down facing their father, and turn their backs toward the people; if they have not the understanding to follow (הלכה) they may go in, sit down in front of their father, but face the people.“ While פשטונו suggests that their father or another member of the assembly is about to expound a point of law, it is difficult to define the standing of these sons of the scholar in the assembly. It appears that on their own merits they were not entitled to enter the room and occupy seats near their father, and only his special, high qualifications and their modest knowledge enabled them to sit down facing him. It is not indicated in the first part of the Baraitha what service they might be called upon to render the public in the assembly, whether such as R. Ishmael b. R. Yose or Abdan rendered to Rabbi in his school according to the report analysed before. Nor is any light thrown here on העם mentioned as facing the highly qualified scholar, whether, as in Rabbi's school, it represented a group of disciples to be instructed by the scholar, or, as suggested for the preceding Baraitha, the learned members of the assembly, as these are designated in R. Gamaliel's II assembly as הדינים.

For the latter had an important share in the actions in connection with the painful incident in the *בית המדרש* in Jamnia, which led up to the deposal of R. Gamaliel from his office and dignity as the head of the assembly.⁴⁴) Halevy (I/c, 163a) assumes that the conflict occurred at a popular exposition of R. Gamaliel, delivered on the Sabbath to the people. He bases his assumption on the statement that when ultimately peace was restored between the deposed patriarch and the scholars, and R. Eleazar b. 'Azaryah, the successor elect, withdrew, it

42) Similarly in Synh. 7b, **אמר רבי אדעור מנין דרין שלא יפסע על ראשי** עם קדוש שנאמר לא תעלה במעלות, ומסר ליה ואזה המשפטים אשר תשים כשהיה המתורוממן דורש הוי הצבור יושבין, Rashi strangely comments, **לארין והמפסע בניהן ליך ודישב במקומו נראה כמפסע על ראשך**. Though R. Eleazar explicitly mentions the judge and adduces Exod. 21. 1, dealing expressly with judgments, Rashi refers his statement in the first instance to the **מרוומנין** who is expounding in the synagogue or the school to the congregation sitting on the ground, the scholar is warned, when going to his seat, not to pace between its members, as he appears pacing over their heads.

בני תלמודי חכמים שממנה אביהם פרנס על הצבור, בזמן שיש להם דעת⁴⁸⁾ לשמוע נכנסים ויושבים לפני אביהם ואחוריהם כלפי העם, בזמן שאין להם דעת לשמוע נכנסים ויושבים לפני אביהם ופניהם כלפי העם, רבי אלקעזר רבבי צדוק אומר אין בבית המשה עושים אותם טיפין.

⁴⁴) Baraitha Berakh. 27b ff; jer. IV, 7c, 73 ff.

was arranged between them that R. Gamaliel shall alternately expound on three Sabbaths and R. Eleazar b. 'Azaryah on one. But even a cursory survey of the characteristic details of the account will suffice to demonstrate that the conflict arose in the organized assembly of scholars and from the discussion of a purely halachic matter. For the Baraitha (Berakh. 27b) reports: „When once a disciple asked R. Joshua whether the Prayer of the evening was obligatory or optional, and he replied that it was optional, the disciple went with the same question to R. Gamaliel who answered it by saying that the Prayer was obligatory. When the disciple stated to him that R. Joshua had declared it to be optional, R. Gamaliel said to the disciple, „Wait until the shield bearers have come into the בית המדרש“⁴⁵⁾. When the shield bearers had come in, the questioner rose, and asked, Is the Prayer of the evening optional or obligatory, and R. Gamaliel, (the president), said to him, Obligatory. When R. Gamaliel asked the scholars (הכנמים) Is there anybody who differs on the point? R. Joshua said to him, Nobody.“ The place of these proceedings was the בית המדרש⁴⁶⁾, where the „shield bearers“, later mentioned as הכנמים, were assembled, as R. Gamaliel's question and the immediate developments indicate, in large numbers. R. Gamaliel turned to them with his question to establish their unanimity on the point; had any scholar supported the opposite view, a discussion would have followed, and finally a division, as e. g. in Tos. Yaday. II 16 about several practical questions in the same school in Jamnia. If the occasion had been a popular discourse by R. Gamaliel, would the scholars have been expected to attend, would the proceedings have been opened with a question by a disciple, as by the introductory ילמדנו רבינו in the Midrash, would the sense of the assembly of scholars have been ascertained by the chairman, and would, lastly, the public conviction of R. Joshua's attitude

⁴⁵⁾ The proceedings in this assembly regularly opened with questions submitted by scholars or disciples, as reported in Sifre, Dent. I, 16, 16, 68b, כבד היתה מדתו שר רבן גמליאל כשהוא נכנס ואומר שאלו בידוע שאלו שם קתורה כשהיה נכנס ולא היה אומר שאלו בידוע שיש שם קתור . . . (בית המדרש) Such was the way of R. Gamaliel: when he entered (into the assembly) and said (to the assembly), Ask! it was clear that there was no deliberate opposition present; but when he entered and did not say, Ask! it was clear that there was deliberate opposition present (Halevy, Ie, 220b). So also in R. Eliezer's school (Cant. r. I, 3, 1 above p. 387), and in that of R. Akiba (Semah, VIII, 13), questions of disciples opened the lesson and occupied an important place.

⁴⁰) In the parallel account, jer. Berakh. IV, 7c, 76, R. Gamaliel said to the disciple למחר כשאנחנו לבית הוועד עמוד ושאל את הלל, instead of בית המדרש; see Halevy I/e, 163a. the place for putting the question is בית הוועד; 166b, who, however, passes over the reference to בית המדרש too lightly.

by R. Gamaliel suitably have been effected in the presence of the assembled people that had come to hear a popular exposition? And as the ultimate agreement between R. Gamaliel and R. Eleazar b. 'Azaryah about the alternation of their expositions shows, these were delivered on the Sabbath, so that according to Halevy's inference the conflict occurred on the Sabbath. Has a parallel account of similar proceedings on the Sabbath in that *beit hamidrash* been preserved in the rabbinic literature, culminating in the painful treatment of R. Joshua with its consequences for the offending patriarch? Would not the respect of all assembled for the sanctity of the Sabbath have put an end in time to the first phases of R. Gamaliel's inflictions, in order to prevent the elemental reaction of the scholars that, unquestionably, offended against the spirit of the Sabbath?

For the report continues, „R. Gamaliel said to R. Joshua: But they told me in thy name that the Prayer is optional! (As he received no answer), he said to him, Joshua, stand up upon thy feet that they may testify against thee! R. Joshua stood up on his feet, and said: If only I were alive, and the witness concerned were dead, the living could contradict the dead; but now that I am alive and he is alive, how could the living contradict the living? (I have to admit it). And while R. Joshua continued standing on his feet, R. Gamaliel was sitting *דורש* and expounding, *עד שרינו כל העם ואמרו להוציאת התורנמן עמיה ועמר*, until all the people shouted and said to Huspith *התורנמן* Stop!⁴⁷ and he stopped“. Scholars generally assume that, after disposing of the halakhic subject, and while still failing to tell R. Joshua to resume his seat, R. Gamaliel began his popular discourse for

⁴⁷ In jer. IV, 7d, 5. *עד שרינו כל העם ואמרו דרכי הוציאת התורנמן הפטר את* until the people shouted to R. Huspith, Dismiss the people! by addressing to the assembly fitting words of conclusion (Bacher *Terminologie*, II, 14, 2), as in Hull, 51a: *אמר ליה עוררא מפטר כנסיות אנא לעילא*: *מרי רבה והו רבי הונא ציפורא רבי יוסי מדאח וישבין לפני ובאת לפני רבי מנחם שנמצאת בעובי בבית הבוסות מצד אחד והפכה רבי ומצא עליה קורט דס*. As Abbaï (277—337) saw R. Avira, the latter could hardly have acted as preacher under Rabbi, who died in 219, fifty-eight years before Abbaï was born, Hyman, *הילולות*, 90a, suggests for Rabbi R. Yohanan; but even that is improbable, as R. Yohanan died in 279, two years after Abbaï's birth. Bacher, *Pal. Amoräer* III, 569, 1, also holds that R. Yehudah I was meant, and tries to define the identity of R. Huna of Sepphoris who, on that occasion, was sitting before Rabbi; but as his starting point has chronological difficulties his inferences are doubtful. As R. Avira handed down statements of R. Ammi and R. Assi, disciples of R. Yohanan, and in Kethub. 112a associates with Helbo and R. Yose b. R. Haninah, while R. Eleazar b. Pedath was still alive, that is before 280, R. Avira might have acted as R. Yohanan's preacher in the latter's last years; but then it is strange that no statement of his has been preserved, handed down by R. Avira. See also Rabinovicz on the variants in the names.

the assembled people. This assumption appears to be supported by the share of the *תורנמן* in the proceedings, who, according to Rashi's comment, was standing by the side of R. Gamaliel and transmitting the latter's exposition out of his mouth in a loud voice to the public. It is true, we find the *תורנמן* employed by scholars to expound immediately their non-halakhic ideas to their audience, as e. g. in the second half of the third century R. Yehudah b. Nahmani was employed by R. Simeon b. Lakish (Synh. 7b; Kethub. 7b). But in the Tannaitic period the task assigned to the *תורנמן* was a different one, as teachers of the second century clearly imply.⁴⁸ 'And lay thine hand upon him' (Num. 27, 18), God said to Moses, Give a *תורנמן* to Joshua, so that the latter shall be able to put a question.⁴⁹ and—for answering it—to interpret a biblical passage, and to decide points of law in thy life time, so that after thy death the Israelites shall not say, In the lifetime of his master he decided not, and now he decides? Immediately Moses made Joshua rise from the ground,⁵⁰ and made him sit by his side on a bench; R. Nathan said, As soon as Joshua entered, Moses silenced the *תורנמן* until Joshua had fully entered and sat down in his place. Accordingly, it was the distinctive privilege of the ordained scholar to receive a *תורנמן* to exercise through him the special rights of the qualified teacher, and the subject matter of *דרש* was not a narrative passage in the Pentateuch and its haggadic, popular exposition, but, as the object *הלכות* governed by the three verbs, and the Baraitas, quoted in the note, even more definitely show, it was a point of law finally decided by scholars, Moses ad his successor Joshua. From R. Nathan's

⁴⁸ Sifra Num. XXVII, 18, 140, 52b. *תורנמן* לחושע לחות שואל ודורש ומורה הוראת בחיך, כשרפסר מן העולם לא יתו 'שרא' אמרם: כתי רבי לא מורה ועשיו הוא מורה, מיד העמידו מן הארץ והושיבו אצלו על הספסל, רבי נתן אומר: בין שהיה יהושע נכנס היה משם משתכן את התורנמן עד שנכנס וישב במקומו.

⁴⁹ It means, to place before the assembly of scholars a question of law of his own, expound the verse, or a portion of it as the evident or suggested source, and adduce the relevant halakhic materials to support the derivation. Consequently, *שואל ודורש* denote the two constituent parts of the usual method of argument in the schools of the Tannas, as in Baraita Pesah. 6a: *שואלן בתלמוד דפסח קודם הפסח שלשים יום, רבן*, in the parallel Tos. Megill. IV, 5, only the first verb: *שואלן הילכות פסח בפסח והילכות עצרת הילכות הנה בנה*; but as the place of the exposition *בית הועד*, that of the assembly of the scholars is named; see p. 385, note 46.

⁵⁰ In Assumption Mosis, XII, 2, And Moses took his (Joshua's) hand and raised him (from the ground) into the seat before him. Already Heidenheim in *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 1871, 102, and from him Dr. Charles, *The Assumption of Moses*, 48, refer to the parallel in Sifra.

illustration, couched in the technical terms of the ⁵¹בית המדרש of his day, of Joshua's new standing as an ordained scholar, we learn that Moses employed תורנמן for transmitting his orders and his teaching to the scholars and the people assembled before him; and he stopped his exposition whenever Joshua entered. The תורנמן is mentioned again in the rules concerning the submission of questions of law to the great beth-din (Tos. Synh. VII. 6, שתי הלכות ושתי שאלות ושתי תשובות ושני מעשים הרשות ביד, התורנמן מעלה (or refutations), or two occurrences come before that body, the תורנמן has the power to decide which of the two subjects should receive attention first. From the list of the four subjects it is clear that the great beth-din dealt exclusively with questions of law and its application. And if the תורנמן was not merely the registrar of that body, but was in some way concerned with rendering the president's statements on these points to the parties who submitted those questions for explanation or decision, he was also concerned, not with Haggadah, but exclusively with matters of law.⁵²) So also when R. Gamaliel employed a תורנמן in his בית המדרש where, as we have seen, חכמים were assembled, and he presided over them, and where the proceedings of the day began with a question of religious law, submitted by a disciple and answered by R. Gamaliel, the report היה רבן נמליאל יושב ודורש that he was sitting and interpreting, could logically, in the absence of any allusion to a complete change of subject from הלכה to הלכה, refer only to his statement or quotation of a הלכה to the assembled scholars, and to his deduction of the rule cited from a biblical text, and his discussion of it, inviting approval or provoking opposition. The same meaning of דורש is evident in Baraita Besah 15b, quoted before, תנו רבנן מעשה ברבי אלעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב Once R. Eliezer, on one of the festivals, expounded throughout the day the rules relating to the festivals. As the continuation implies, his exposi-

⁵¹ R. Eliezer b. Hyrkanos in Sifrē Num. IX, 6, 68, 17b; XV, 33, 113, 33b; XXVII, 2, 133, 49b; Baraita Bab. bath 119b, אלעזר כבית המדרש היו יושבין ובאו ועמדו לפניהם בית המדרש says, Moses answered practical questions of law in the

⁵² In Tos. Megill. IV, 41, התורנמן העומד לפני חכם אינו רשאי לא לפתח ולא להוסיף ולא לשנות אלא אם כן היה אביו או רבו it is laid down that the תורנמן who is standing before the scholar (to receive his ideas for transmission to the audience), must not reduce them, nor add to them, nor change them. Most probably he is rendering halakhic thought or argument, as otherwise such unusual care would not be impressed upon him. Nor, on the other hand is there any indication that the scholar is dealing with Haggadah: cf. Yoma 20b, with Rashi's effort to show that the legal reference was only incidental.

tion was attended by his disciples who stayed to the end of it, and by a number of members of the community of Lydda who left the meeting before its termination in successive groups.⁵³)

In reverting to the reference in the report in Berakh. 27b of the indignities inflicted upon R. Joshua, we remember the detail, „until all the people shouted, and said to R. Huspith Stop! and he stopped,“ and its version in the parallel account in jer. „all the people said to him, Dismiss the people!“ As the report so far only mentioned the scholars who had come into the בית המדרש and the disciple who asked the question, who are כל העם who shouted, and asked R. Huspith to discontinue his rendering of R. Gamaliel's exposition, and at whose demand he stopped? And in the continuation of the account it is stated, אמרו לרבי וינן הון אמור התחיל ואמר התחיל ועמדו כל העם על רגליהם ואמרו לו כי על מי לא עברה רעתך תמיד, הלכו ומינו את רבי אלעזר בן עזריה They said to R. Zenon, the attendant,⁵⁴ Say, Begin! and he said, Begin ye! And all the people rose to their feet, and said to him (R. Gamaliel). Nahum. 3, 19. For upon whom hath not thy wickedness passed continually? They went, and appointed R. Eleazar b. 'Azaryah in the ישיבה. The people are persons acting, as it appears, not with arbitrary power arrogated by them in the unusual circumstances, but with authority, disputed by no one present; first they stopped R. Huspith in his exposition of R. Gamaliel's instruction, and then asked R. Zenon, his superintendent in the בית המדרש,⁵⁵ to tell (an unnamed per-

⁵³ In Besah 4a; Kerith. 13b, אמר רבא לאברהם משום ר' יהושע, on the first day of the festival Rabb placed no ⁵⁴אמרו עליו מיום טבא להבריה משום ר' יהושע before him (to expound his teachings to the assembly), because he apprehended the possible effect upon him of the wine which he drank on the festival, and upon his legal teachings, Rashi refers the report to Rabb's popular address on the festival, within which incidentally legal decisions occurred; see p. 398, note 52, end.

⁵⁴ On the wish of R. Yose b. Halaftha in Shabb. 118b, ואמר רבי יוסי, Rashi, no doubt on some earlier comment, perhaps of a Gaon's remarks, ממושיב בית המדרש, מאספי תלמידים בכל יום לבא: ממעמיד למנוח לית האוכל לומר הגיע עת לעמוד ולאכול, of those who make (persons) sit down in the school, the attendants who every day gather the disciples to come; of those who make them rise, the officials appointed to announce at meal time that the time had arrived to rise and to eat.

⁵⁵ In Baraita Pesah. 49a; Tos. II, 11, he is termed תניא רבי אלעזר ברבי צדוק אומר, פנע אחת שבת אבא כבינה חל ארבעה עשר לחיות בשבת ובא זונין ממנה של רבן נמליאל ואמר הגיע עת, R. Eleazar b. R. Sadok reported, When once on the Sabbath which coincided with Nisan 14th, my father spent that day in Yabneh, (Tos. Megill. 4b) רבן נמליאל בבית המדרש בלוד and we were sitting before R. Gamaliel in the school in Lydda, Zenon, R. Gamaliel's superintendent came and said that the time for removing the leavened food had arrived.

son) to begin; and he, in obeying their order, called on some unnamed persons to begin. Even in the great excitement that suddenly arose in the school, it is hardly to be assumed that the people, composed of various elements of the population, and present on that occasion to listen, as it is commonly understood, to R. Gamaliel's popular discourse, would have dared to reproach him in the strong accords of the prophet, addressed to Nineveh, and would have been able to quote the verse offhand, and, what is the most decisive proof of the standing of the men concerned in the actions of the people, would have proceeded to the actual deposal of R. Gamaliel and the appointment of R. Eleazar b. 'Azaryah as his successor. Consequently, „the people“ seems to be a technical term for a body of men of influence, represented in the *בית המדרש*, in the first instance, by the *הכנים*, the qualified scholars, whom R. Gamaliel's grandson and second successor in his office, Rabbi, designates as *הכמי ישראל*.⁵⁶) When R. Gamaliel had answered the question of the disciple as to whether the Prayer of the evening was obligatory or optional by declaring it obligatory, *אמר להם רבן גמליאל להכנים כלום יש אדם שחולק בדבר*, he asked the *הכנים* whether anyone of them held a different view; so that the assembly seems to have consisted of scholars, and they, it appears, were „the people“ who acted on that day with unquestioned authority and unhesitating resolution. And it is to be noted that the continuation of the account of the further happenings and measures of the day does not mention the people again, but concentrates exclusively on the scholars.⁵⁷) The Baraitha records that on that day they removed the door-keeper, and the (ordained) scholars were now allowed to enter (into the room of the assembly), as R. Gamaliel had (previously) announced that the scholar whose mind was not the same as his outward attitude was not to come in. In the further statement, which is in Aramaic and to which the report in the Palestinian Talmud provides an instructive parallel, R. Yohanan cites a dispute between the Tannas Abba Yosē b. Dosithai and an unnamed colleague of his about the number of benches which

⁵⁶) Kethub. 103a—b, *אמר להם רבן גמליאל* אני צריך, נכנסו אצלו *הכמי* וקרא לכל *הכמי ישראל*, . . . ויבדלו *הכמי ישראל* בעם, . . . ויהיו כל *הכמי ישראל* Pharisees, cf. Baraitha Kidd. 66a about King Alexander Jannaeus and the Pharisees.

⁵⁷) Baraitha Berakh. 28a, *תא אורו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם*, רשות לתלמידים ליכנס, שהיה רבן גמליאל מכיר כל תלמיד שאין תוכו כבוד לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא איתוספו כמה ספסלי אמר רבי יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסיתאי ורבנן, חד אמר איתוספו ארבע מאת ספסלי, וחד אמר שבע מאת ספסלי, וחד קא חישא דערניה דרבן גמליאל אמה דילמא חס ושלוס מנעתי תורה מישראל.

had to be added on that day, whether four hundred or seven hundred. As was shown above (p. 387), only ordained scholars were raised from their seats on the ground to be seated on benches, so that R. Gamaliel had prevented the admission of a considerable number of qualified scholars into the *בית המדרש* under his presidency. The parallel account in jer. Berakh. IV, 7d, 14 more definitely states⁵⁸) that they were fully qualified *תלמידי חכמים* for whom eighty, or three hundred, benches were placed (in the school), and some of those scholars had to stand behind the partition. These statements bear out the view that in the *בית המדרש*, presided over by R. Gamaliel, only scholars gathered, so that „the people“, referred to three times in the central and most informing part of the account in jer. Berakh. IV, 7d, 5—7, and once in b. 27b, are the scholars. Unless the identity is admitted, it is strange that in neither version should the scholars as a body, or some individual teachers, have felt prompted to defend R. Joshua b. Hananyah against R. Gamaliel's repeated humiliating treatment. Was it due to their great respect for R. Gamaliel's person, or his peculiarities, or to some other consideration? But it is the people in jer. who appointed R. Eleazar as his successor.⁵⁹) Already I. H. Weiss, (*דור דור ודורשין*, II, 93) referred all the actions reported of the people to the scholars; and their identity is confirmed by the words addressed by R. Akiba to R. Joshua after the latter's reconciliation with R. Gamaliel, *רבי יהושע נתפסיס, כלום*, „עשיתו אלא בשביל כבודך R. Joshua, thou hast been appeased: we only acted for thy honour“. There the plural of the verb refers to R. Akiba and the other scholars who brought about R. Gamaliel's deposal, but this was, according to the report of the

כמה ספסלין היו שם, רבי יעקב בן סיסי אמר שמונים ספסלים היו שם של תלמידי חכמים הוין מן העומדים לאחוריו הגדה רבי יוסי בירבי אבין אמר שלש מאות היו שם הוין מן העומדים לאחוריו הגדה.

⁵⁹) Or, as in the Aramaic part of the report they deliberate in the first person plural of the verbs in the imperfect, *תא ונעברה מאן נקים ליה*, *אנו ואמרו ליה*, *נחא ליה למר דליתוי* and ultimately *ננקמיה לרבי יהושע*, . . . *רש מתיבתא*, they ask him whether he would agree to become the head of the *בית המדרש*, meaning here the *בית המדרש* itself, or, as termed in jer. IV, 7c 76 by R. Gamaliel himself, *בית הוועד*, (cf. jer. Mo'ed Kat. III, 81d, 9, with the parallel Baraitha b. Baba mes. 59b, *וכולי בית המדרש*).

events, designed and executed by the people.⁶⁰) All these considerations seem to me to confirm the result of the earlier arguments that the scholars over whom R. Gamaliel II presided in Jamnia,⁶¹) with R. Joshua as his **אב בית דין** and the scholars under his successor R. Simeon b. Gamaliel II, after the Hadrianic persecutions in Usha in Galilee, with R. Nathan as his **העם** and R. Meir as his **העם** were, as a body, termed **העם** and after him in the school under his son and successor R. Yehudah I in Sepphoris either the scholars, or more probably the disciples, were referred to as **עם קדוש**.

⁶⁰) Halevy (I/e. 162b, 163a, 166b), who holds that the people who had come to listen to R. Gamaliel's popular exposition, were the same who afterwards shouted to R. Hushpith to stop, and to R. Zenon to dismiss the people and deposed him; moreover he emphasizes that not the leading scholars in the assembly rose against R. Gamaliel, and not they decided to depose him, but the people. But, at the same time, he quotes the statement of R. Akiba to R. Joshua, "We have done this only for the sake of thy honour," but does not ask himself whether R. Akiba was one of the many within the people, and whether also the plural of the verb means the people, and the people only. The scholars who came into the school at the beginning of the assembly, and listened to the question put by the disciple and to R. Gamaliel's answer, and also to his question to the scholars whether all of them agreed with him, are, in Halevy's presentation, not mentioned again, though R. Akiba's **עשני** definitely points to them, and not to the people.

⁶¹) In Tos. Synh. VIII, 1; jer. I, 19c, 36, **מנהרין היתה כחצי גורן** עולה כדי שיהיו רואין זה את זה, הנשיא יושב באמצע חקנים וישיבים מימיו ומשמאלו אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, כשהיה רבן גמליאל יושב בימנה אבא ואחיו מימיו חקנים משמאלו ומפני מה אחד יושב על זקן מימיו מפני כבודו של זקן whenever R. Gamaliel presided in Jamnia (over the assembly of scholars, corresponding with the Synhedrion in Jerusalem), my father (R. Sadok), and R. Gamaliel's brother were sitting on his right, and the **זקנים** on his left; and why was his brother sitting by the side of a **זקן** (my father?) for the honour of the **זקן**. The emendation **ואחיו** was advanced by Dr. Chajes in REJ, XXXIX, 1899, 40, 8, but before him by Dérenbourg, Essai sur l'histoire, 1867, 342, 4.

⁶²) There is no Tannaitic evidence for the name of the office which R. Joshua held in the assembly of the scholars under R. Gamaliel; but in b. Baba Kam. 74b, last line, no doubt, on some earlier information, **הוא רבי** an unnamed Babylonian scholar states definitely that R. Joshua was **אב בית דין**, but, as scholars rightly assume, he did not continue in this dignity after R. Gamaliel's deposal. In jer. Berakh. IV, 7d, 26, **אף על פי כן לא הורידו אותו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין**, it is reported that, after R. Gamaliel's re-instatement, the scholars did not depose R. Eleazar b. Azariah, who had been elected to R. Gamaliel's office, from his dignity altogether, but appointed him **אב בית דין**; see Weiss, II, 130; Halevy, I/e. 154a.

As a close parallel to the arrangements in Rabbi's school in Hull, 137^b those in the **מיתבתא** of his disciple R. Yohanan, in Baba Kam. 117^a, the report discussed above (p. 381) may be mentioned. When R. Kahana, the learned and gifted disciple of Rabb in Sura, killed a Persian who had pointed out the goods of a Jew to the officials for confiscation, and had to flee from justice to Palestine, he, at his teacher's suggestion, went to R. Yohanan's school. Before leaving home, he had to undertake, as a penalty for his deed, that for seven years he would, in listening to R. Yohanan's instruction, ask no questions. When placed in the first row before R. Yohanan and expected to ask questions against, and raise objections to, the legal statements propounded by the teacher, R. Kahana, true to his undertaking, remained silent, R. Yohanan, by successive moves, placed him in the seventh row.⁶³) On this his humiliation, R. Kahana said, May it be the will of God that the seven rows (of my degradation) be accepted as equivalent to the seven years (of silence) imposed upon me by Rabb! He rose to his feet, and asked R. Yohanan to begin his instruction again, and when the latter recited one tradition after another, and R. Kahana advanced questions, R. Yohanan promoted him by stages to the first row again. The seven rows were formed by **רבנן** whom R. Yohanan instructed during the day, and with whom R. Simeon b. Lakish revised the material propounded to them and discussed by R. Yohanan. The fact that, as the account continues, R. Simeon went over the whole of the arguments of the day with them, is sufficient to show that **רבנן** were disciples, and not, as Halevy (III, 109b) assumes, qualified scholars. The gradual remove of R. Kahana from the first row to the seventh indicates that the disciples next to whom he was successively placed, were themselves graded according to their knowledge and understanding; and, it must be added, we find nowhere else in our sources an instance or even a trace of such moving of qualified scholars from one row to another. And there is yet another characteristic feature in R. Yohanan's distinctive position in the school compared with that of R. Kahana and the disciples in the rows. R. Yohanan, while teaching, was sitting on seven mats⁶⁴) on the ground, and for every question advanced by R. Kahana, which R. Yohanan could not answer, the former pulled from under the master one of the mats, until R. Yohanan came to be sitting on the bare ground. Consequently, also before this change in his position, throughout the day,

⁶³) See Ginzberg in REJ, LXVI, 1913, 298.

⁶⁴) **בסתרקא** is a Persian word, and belongs to the Babylonian Aramaic account.

while instructing his disciples, he was seated, just as the latter, on the ground, though, unlike them, on mats, but, like them, not on a bench or a chair. It is true, such placement on the ground might be attributed as a detail to the author of the Babylonian account and as reflecting a custom followed in the schools of the teachers in Babylonia, but might not be regarded as the practice adopted by R. Yohanan in Sepphoris or Tiberias.⁶⁵⁾ But the statement of one of his disciples, R. Abahu, on II Samuel XXIII 8,⁶⁶⁾ „When David was sitting in the school, he was not sitting on mats and pillows, but on the ground; his teacher, 'Irah, *היארי*, so long as he lived, used to recite (*הלכה*) to the scholars, seated on mats and pillows, but, after the death of his teacher, David recited (*הלכה*) to his scholars, seated on the ground“, clearly presupposes that the teachers in Palestine followed one of two customs. One group, represented by 'Irah and R. Yohanan, taught while seated on mats, while another, represented by David and, perhaps, by R. Abahu himself, while instructing sat on the bare ground just as the disciples were invariably sitting before their master, in rows one behind the other, owing to their great number in eighteen before Rabbi, and, on account of their normal number, in seven rows before R. Yohanan. The rows of the scholars and of the disciples were continuous, probably extending from one wall of the school room to the other. Consequently, a member of the assembly of teachers or a disciple who came late and wished to sit down near, or in front of, the presiding master,

⁶⁵⁾ In his criticism of Halevy's rendering of the incident in Baba Kam. 117a (REJ. XLIV, 1902, 143), Bacher blames him for accepting every detail of the report to be historically accurate, and for not pointing out that the organization and the terms prevalent in Babylonia had been applied to the school in Tiberias. It is to be regretted that Bacher, with his unique knowledge of the schools of the two countries, did not illustrate his statement about the organization of the schools by a few of their distinctive features. See his *Das altjüdische Schulwesen*, in *Jahrbuch f. jüd. Gesch.* VI, 1903.

⁶⁶⁾ Mo'ed Kat. 16b, bottom; Bacher, *Palaest. Amor.* II, 109, 4; Ginzberg in *הצופה* III, 1914, 121. אמר רבי אבהו הכי קאמר ואף שמות הנבורים. נבירותיו של דוד, ישב בשבת, בשעה שהיה יושב בשיבה לא היה יושב על גבי כרים וכסתות אלא על גבי קרקע, דכל כמה דהוה רביה עורה היארי, קיים הוה מתני להו לרבנן על גבי כרים וכסתות, כי נה נפשיה הוה מתני דוד לרבנן והוה יתיב על גבי קרקע, אמרו ליה ליתב מר אכרים וכסתות לא קביל עליה. Cf. *Threni rab.* II, 10; Bacher, *PA.* II, 62ff. In describing the meeting of the Synhedrion with King Nebuchadnessar in Daphne of Antioch, R. Eleazar b. Pedath says, „מיד גזר והורידן לארץ, הדא הוא דכתיב ישבו לארץ ידמו וקני בת ציון והושבן. . . מיד גזר והורידן לארץ, הדא הוא דכתיב ישבו לארץ ידמו וקני בת ציון in the parallel in Tanh. B. I; Nedar. 65a; Bacher, *PA.* II, 273, 3. שבו לארץ ידמו וקני בת ציון. אמר רבי יצחק ששימשו כרים וכסתות מתחרניהן.

in order to be able to pass across the rows of scholars or disciples, had either to walk over the heads of those sitting on the ground, or to force his way between two successive members of every row. This unbecoming way of breaking the rows, or pacing over the heads of individual scholars is termed *מפסיע על ראשי עם קדוש*.

London, June 24th, 1937.

Adolph Büchler.

SZERENCSÉS IMRE SZÁRMAZÁSA

A mohácsi gyásztéren lezáródott történelmi korszak egyik alakjáról, Szerencsés Imréről, rövidre mért életrajzi adatokat birunk a XVI. század két zsidó tudósának írásaiban.¹⁾ Ezek a közlések nem politikai szerepléséről számolnak be, hanem az érzelmvilágát takaró redőnyöket húzzák fel. Magyarország pénzügyi terén kifejtett működésének tanui, köztük Werbőczy István, az akkori közönségnek visszataszító színben mutatták be Szerencsés Imre képét, mely így, változatlanul rútan, maradt fenn az utókorra. Evvel szemben a zsidó források, Lévi Eljá konstantinápolyi és Katzenellenbogen Meír paduai rabbi döntvényei, Budáról érkezett információ alapján a meglegelkű, áldozatkész, a részvétre, megbocsájtásra rászolgáló embert festették meg Szerencsés Imrében, aki, szerintük, örökölt vallásához hűzött, noha ezt nyilvánosan megtagadta. Kétségtelen, hogy akik átkot szórtak feléje a rákosi országgyűlésen, torzították, a zsidó tudósítás pedig retusálta vonásait.

A középkori héber terminológia „ánuszim“ szóval jelölte a zsidó közösségből kényszerrel kiszakítottakat. Ezek sorába tartozott Szerencsés Imre, aki nem meggyőződését követve állott új vallásához, hanem megfélemlítésből, a börtönben, ahova azért hurcolták, mivel meglelt, családok emberként szerelmi viszonyt folytatott keresztény nővel. Kibívás a veszedelemből, életfenntartási ösztön vitte a halálos bajba merült férfit a tulsó partra, a másikon hagyva feleségét, gyermekeit.

Szerencsés Imre kedvező elbírálásához Konstantinápolyban és Paduában, részletesen felsorolt jócselekedetein kívül, hozzájárult áttérésének kényszeredettsége. Meg nem másult zsidó lelkisége és magaviselete azonban nem maradt titok abban a környezetben sem, hova átsapott. Konvertálása után emiatt tették neve mellé az egykorú megemlékezések a Judaeus, a Jud lejlőzt, köztük egy 1525-iki okmány: her Embrich ettwa ein Judnak mondja őt.²⁾ Áttérése, amennyiben keresztapjának, Perényi

¹⁾ Löw Lipótnak a Történelmi és vallástudományi értekezések (Szeged, 1861) munkájában, 17 és Ben-Chanania folyóiratában, IV. 429 megjelent úttörő fejtegetései nyomán Dr. Kohn Sámuel, Héber kitérőírások és adatok Magyarország történetéhez (Budapest, 1881) 75; Dr. Büchler Sándor, A zsidók története Budapesten (Budapest, 1901) 63.

²⁾ Krizskó Pál, A körmei régi kamara és grófjai (Budapest, 1880) 46.

Imre nádor nevét vette fel, az 1504—1519-iki évek valamelyikében történt, keresztelését azonban Szalkai László nem mint esztergomi érsek végezhette,³⁾ hanem előbb, püspök korában.

A kortársak haragjából és jóindulatából készült keretben könnyen felismerhető, hogy a belé illesztett Szerencsés Imre nem volt köznapi jelenség, hanem hogy egyénisége nagy értelmi erővel, feltűnő szaktudással és azokkal a képességekkel rendelkezett, melyek bonyolult helyzetben koncepciókat vetnek fel és azokat kíméletlenül keresztülhajtják. Magyarország válságos állapotában emelték alkincstartóvá, ami mellett szól, hogy erre rátermettnek tartották éleseszüisége folytán. Budán ez időben a zsidó kereskedelem, közvetítéssel, zálog- és pénzüzlettel foglalkozott. Zsigmond herceg budai számadásaiban szintén előfordul a zsidó kereskedő, kitől a hercegnek vásároltak.⁴⁾ II. Lajos és neje Mária budai kereskedőknél és zsidóknál vett hitelbe árukat az udvar és háztartása részére.⁵⁾ Bakócz Tamás Magyarország prímásának elhunytá után a hagyatékában maradt drágaságok közül sokat zsidók közvetítésével szereztek meg maguknak urak.⁶⁾ II. Lajos állandó pénzzavarában ezüstjét zsidóknál zálogosította el.⁷⁾ Banküzleteket bonyolított le, magyar főurakat kölcsönökkel segített a praefektúra-hivatalt betöltő Mendel-család.⁸⁾ A tény, hogy nem ebből a „prince des juifs“-t,⁹⁾ „Judenn kunig“-ot¹⁰⁾ adó dinasztíából szemelte ki az udvar a saját és az ország megromlott pénzügyeinek intézőjét, rendbehozóját — a vallás a szorultságban nem szolgálhatott gátlással — hanem hogy ennek feladatait Szerencsés Imre vállalta helyettesítésként, arra vall, hogy pénzügyi jártasságát, leleményességét többre becsülték, mint az előkelő Mendelékét. A Mohácsnál bekövetkezett katasztrófát megelőzte, sőt előkészítette Magyarország gazdasági, pénzügyi őrössége, melyet, ahogy az országgyűlési végzésekből kitűnik, kapkodva, célra nem vezető utasításokkal, próbálkozásokkal igyekeztek pillanatnyilag feltartóztatni. Szerencsés Imre végrendeletében¹¹⁾ meghagyta gyermekeinek, hogy óvakodjanak a pénzvágtyól. De ha Szerencsés maga is ehhez igazodva tisztakezű, lelkiismeretes, önzetlen lett volna, tehetségével még így se tudta volna megállítani a tragikus véget, melyet nem egy ember idézett elő,

³⁾ Büchler i. m. 64.

⁴⁾ Dr. Divéky Adorján, Zsigmond lengyel herceg budai számadásai (Budapest, 1914) 136, 151.

⁵⁾ Ortway Tivadar, Mária II. Lajos magyar király neje (Budapest, 1914) 131.

⁶⁾ Fraknói Vilmos, Erdődi Bakócz Tamás élete (Budapest, 1889) 101.

⁷⁾ Ortway i. m. 128.

⁸⁾ Dr. Fogel József, II. Ulászló udvartartása (Bpest, 1913) 19—20.

⁹⁾ Büchler i. m. 57.

¹⁰⁾ Grünwald Fülöp, A buda-várhegyi zsidó község háromszoros pusztulása, Dr. Patai József Mult és Jövő folyóiratában XXVII. évf. (1937) 116.

¹¹⁾ Büchler i. m. 72.

hanem a viszonyok hatalma, az ország élén álló felelős tényezőknek mintegy háromévtizedes rendszere,¹²⁾ akik sorában a török veszély közeledtével főurak bukkannak elő mint számító vagyonmentők.¹³⁾

A Szerencsés felé irányított szenvedélyes támadás, mely rossz hírért századokra rögzítette meg, nemcsak a felszínen volt az erkölcs harca a fogatékos jellem ellen; a tiszta meggyőződés mélyéből tört az fel. De azért kiérezhető, hogy a pathos mögött a mozgatóke irigylése szintén meghúzódott. A könnyedén forgó, a hasznót és élvezeteket előteremtő mobiltöket is rossz szemmel nézte, gyűlölte Szerencsés személyében, ugyan-csak a külföldről jött pénzcsoportok keresztény megbízottaiiban, valamint a tékozló dúsgazdag főurakban a köznemesei osztály. Ennek lelkét nem csupán a német, lengyel, cseh, olasz urak befolyásának térfoglalása és a fenyegető török hatalom keserítette mélyen, hanem az a tudat is, hogy főképp a parasztmozgolódások óta csekély jövedelmet hajtott földbirtoka. De amíg ez a nemesi réteg nem szívlelhette Szerencsés Imrét és állásából kimozdítását, a neki tulajdonított pénzleromlásért megbüntetését követelte a rákosi országgyűlésen.¹⁴⁾ Kegyeletje maradt a főuraknak. A király is csak a látszat kedvéért, az izgatott köznemesség lecsillapítására vetette rövid időre fogásba. De legkevésbé vonta meg tőle a rokonszenvet Szalkai László esztergomi érsek, aki keresztülvitte a királynál, hogy végrehajtották a Szerencsés Imre által javasolt tervet, hogy a honvédelem céljára konfiskálják mint bő pénzforrást a Fuggerrek bányáit és minden vagyonát.¹⁵⁾ Érthető, hogy visszatetszést keltett szélesebb körben ez az eljárás, mely egytől elvett mindent, de kíméletből nem nyult a máséhoz, ki szintén kötelezve lett volna a vergődő ország részére áldozni.

Szerencsés Imréről a konstantinápolyi rabbi úgy emlékezik meg, hogy zsidó voltakor a Seneor ben Efrájim nevet viselte, míg a paduai rabbi szerint Etil Seneor-nak hívták. A megfellebbezhetetlen „Etil” vagy sajtóhiba, vagy a kézirat téves olvasásából támadt, de semmi köze sincs az Etele névhez. A zsidó források így tehát Szerencsés héber nevét nem adják, csupán a konstantinápolyi az atyjáét, az Efrájim-ot, mert a Seneor nem héber név, hanem rendszeren a héber Mózes névnek idegen, spanyol eredetű kísérlője. Erőszakolt, nem helytálló felfogás, hogy

¹²⁾ Hóman Bálint és Szekfü Gyula, Magyar történet. Második bővített kiadás (Budapest, 1936), III. könyv II. rész második fejezete.

¹³⁾ Ortway i. m. 152.

¹⁴⁾ Szabó Dezső, A magyar országgyűlések története II. Lajos korában (Budapest, 1909) 74, 77, 80; Tokay Lajos, Magyarország kormányszata a Jagello-korban (Bécs, 1932) 160–161.

¹⁵⁾ Károlyi Árpád, Angyal Dávid, A bécsi magyar történelmi intézet Évkönyve, I. évf. (Budapest, 1931) Elfriede Rensing: Sigismund von Herberstein am Hofe Königs Ludwig II. von Ungarn. 94–95.

a Seneor is héber szó és azt ruházzák fel vele, kinek apai és anyai nagyatyját Méir-nek hívták.¹⁶⁾

Szerencsés héber neve nem hámozható ki a héber forrásokból, mert a Seneor és az Etil Seneor nem az, de pontosan értesülünk felőle nem zsidó híradásokból. Ezek következetesen, egybehangzóan, tévedést kizáróan Salomonnak nevezik. Közhitelenen így ismeri őt a Rákos mezején 1525-ben hozott határozat, melynek szövege:

Emericus quoque Salamon, aliter Zerenches appellatus, non solum suis officiis destitutus, et de curia utriusque majestatis ablegatus habeatur, verum insuper juxta sua demerita et scelera contra eum jam proposita, ac testimonia adversum ipsum jam declarata et acceptata statim puniatur.¹⁷⁾

Szerencsés héber neve ekkép Salamon ben Efrájim volt. Utóbbit, az apja nevét, mint genealógiai támaszték igazolja, hogy Szerencsésnek két fiáról tudunk: az egyik Ábrahám volt, a másik Efrájim, aki nagyatya nevét örökölte.

Felvetődik a kérdés, hogy a zsidó források miért mellőzik Szerencsés Imre héber Salamon nevét és azokban mi a jelentése a Seneor-nak?

Az elsőre nem lehet kielégítő feleletet adni, míg Lévi Élijás és Katzenellenbogen Méir döntvényeinek kéziratai elő nem kerülnek valamely külföldi könyvtárból, gyűjteményből, minek nyomozása már megkezdődött. Ezek nélkül válasz megkísérlése meddő találgatásban merül ki. De a kéziratok hiányában is megállapítható, hogy a kinyomatott szöveg hibás, vagy a kiadó változtathatott a kéziraon, amit a Szerencsésre vonatkozó döntvényekben fellelhető anakronizmusok bizonyítanak.

A Seneor, felfogásunk szerint, családnév, azé a híres családé, melynek a spanyolországi zsidók középkori történetében kiváló szerep jutott.

1525 május havában Szerencsés Imre és Polyák Pál birta a budai és székesfehérvári harmincadot, melyek jövedelméből Thurzó Elek királyi tárnokmester és kincstartó 4000 forintot rendelt a királyné által kereskedőktől vásárolt posztó- és seilyemcikkék kiízetésére.¹⁸⁾ 1526 tavaszán 1500 forintot kölcsön-

¹⁶⁾ A Sulchán áruh *הער הנ*-hez (Bécs, 1809) csatíakozó *בית שמואל* névlajstromában *שני אהר* alatt, ahol kalauerszerien eltérésekkel a szövegben (csináltak belőle).

¹⁷⁾ Magyar Törvénytár, Milleniumi emlékkiadás (Budapest, 1899) 830–831; Szabó Dezső i. m. 261–262 lénvextelen eltérésekkel a szövegben.

¹⁸⁾ Dr. Friss Ármín, Dr. Weisz Mór, Magyar-zsidó Oklevéltár. I (Budapest, 1903) 330–331. Polyák Pál talán szintén kiéti zsidó volt és Jakob Pollak prágai rabbi család köréhez tartozhatott. Ezv Elchanan Paulus Pragensis konvertitáról Gottlieb Bondy, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren, und Schlesien (Prag, 1906) I. 623.

zött Szerencsés II. Lajos királynak, aki ennek törlesztésére a Szerencsés kezén levő pozsonyi harmincad és filiáljainak jövődelmét kötötte le. Utóbb az ország egyházaitól beszolgáltatott eziüstedények kártalanítására ígerte a király a pozsonyi harmincadot. Szavát azonban nem tarthatta, mivel az egész hadseregével betört Szulejmán szultán már ostrom alá vette Péterváradot, ahol Tomori érsek seregei nélkülözhetetlen pénzsegélyre várak. Erre a célra Szerencsés Imre 10.000 forint jó pénzt küldött Tomorinak a király kívánságára, aki a pozsonyi harmincad és filiáljai jövődelmét 1526 július 20-án megint Szerencsés Imre részére biztosította.¹⁹⁾

Rövidesen ezután a megöregedett Szerencsés befejezte életét.²⁰⁾

Feltűnő, hogy róla, a dús vagyonúról, mikor még zsidó volt, se pedig családjáról, nem találunk említést a XV. századból elég nagy számban ránk maradt magyarországi oklevelekben. De érthető a hallgatás, ha figyelembe vesszük, hogy Szerencsés Imre, a Seneor-családból származó Salamon ben Eirájim, az 1492-ben Spanyolországból száműzött zsidók közé tartozott és hogy átmenetileg Portugáliában vagy Olaszországban tartózkodva, a hontalan csak a XVI. században telepedett meg Magyarországon.

Bertrandon de la Brocquière 1433-ban magyarországi útján Budát meglátogatván, beszéli²¹⁾: „Nagyon sok zsidót találtam itt, akik jól beszélnek franciául; legnagyobb részük a Franciaországból kiüldözött zsidók közül való.” Később olasz zsidókkal bővült a budai zsidó község,²²⁾ melynek törzsrége áskénáz szertartású volt és német nyelven írta folyamodványát 1440-ben Erzsébet királynéhoz, hogy szabadalmát biztosítsa és a zsidó adó kivételére és behajtására készített új rendszabályt jóváhagyja.²³⁾ Seneor Salamon ben Eirájimmal pedig megjelent benne a pyreneusi félszigetről elsodort zsidó, egyik előőrsének a szefárd gyarmatnak, mely a török hódoltság idején külön községet alkotott Budán²⁴⁾ és ennek tagja volt a „Jerusalem-bely Hossia, az hatalmas thörek czyzarnak feő emengje Esztergomban“, ki 1588-ban magyar levélben²⁵⁾ hivatgatja a komáromi Olasz Andrást és úgy írja neki: „fogadom theneked az en sido hytemre tisztessegemre es embersegemre, hogy jeoy

fely hoszam semmit ne fely, senkjteól semmi bantassod nem leszen, hanem jsmegh szepp bekesseggel ely bochyattalak.”

A Seneor-családnak Spanyolország egyesítése és a mór uralom megtörése körül elismert érdemei voltak.

A múlt évben jelent meg a berlini Shocken kiadásában Fritz Baer, a jeruzsálemi héber egyetem tanára, *Die Juden im christlichen Spanien* oklevél- és regestagyűjteményének II. kötete, mely méltó folytatása az 1929-ben kiadott első kötetnek.²⁶⁾ Ebben az érdekesítő új forrásmunkában több adattól²⁷⁾ megvilágítva vonul el előttünk a Seneor-család legtekintélyesebbje, don Abraham Seneor segoviai lakos, ki ugyanazt a héber nevet viselte, mint Szerencsés Imre egyik fia.

A Fritz Baernél felsorakozó adatokból, valamint a már régebben ismert és feldolgozott közlésekből don Abraham Seneor személye, szereplése jól kivehetően, nem homályosan bontakozik ki.

IV. Enrique kasztíliai király 1468 november 15-én hasznavehetősége, hűsége és sok jó szolgálatáért (*vuestra suficiencia e fidelidad e los muchos e buenos servicios*) élethossziglan a segoviai zsidó község vedin, alguasil tisztségére nevezte ki. Don Abraham Seneor fáradozása eredményezte, hogy a következő év október 19-én létrejött az állítólag zsidó vérből eredt²⁸⁾ Fernando aragoniai infans és kasztíliai Ysabel házassága, mellyel utóbb velejárt a spanyol országrészek tömörülése és annak az erőnek megszerzése, mely Katholikus Ferdinándnak és nejének megadta a lehetőséget, hogy a mohamedánokat végkép kiszorítsák a spanyol birodalom területéről. Don Abraham Seneor békítette ki Segoviában IV. Enrique királyt Ysabel növérevel és kieszközölte, hogy a király elismerte nővére trónutódlását. Ezen sikeres közbenjárásért Ysabel a királyi jövedelemből 100.000 maravedi évi fizetéssel jutalmazta don Abraham Seneort. A házasság megtörténteért a trón hálája abban nyilvánult don Abraham Seneor iránt, hogy a spanyol zsidó községek beleegyezése nélkül megtette őt azok Ráb-jává.²⁹⁾ Ez a tisztség nem rabbiállás volt, hanem a magyar zsidók praefekturájához hasonló világi vezetőség, főbírói rang és jelleg. A magyar praefektus reprezentálás alkalmával lovassapatokkal jelent meg, don Abraham Seneort, a spanyol zsidók fejét, 30 öszvéren nyarga-

¹⁹⁾ Magyar-zsidó Oklevéltár. I. 332–34.

²⁰⁾ Büchler, i. m. 72.

²¹⁾ Marczinkó Ferenc, Bertrandon de la Brocquière utazása Magyarországon át (Budapest, 1909) 14.

²²⁾ Büchler i. m. 64.

²³⁾ Dr. Lukács Pál, Grófi Zichy család idős ágának Okmánytára XII. köt. (Budapest, 1931) 181–82.

²⁴⁾ U. i., 125.

²⁵⁾ Takáts Sándor, Eckhardt Ferenc, Székfi Gyula, A budai basák magyar nyelvű levelezése, I. (Budapest, 1915) 416.

²⁶⁾ Die Juden im christlichen Spanien, Akademie Verlag, Berlin, 1929.

²⁷⁾ II. 334, 338, 347-48, 361, 363, 366, 376, 381, 384-85, 388, 391, 393, 399, 408, 423-34.

²⁸⁾ Katholikus Ferdinándnak zsidó vérből eredete Kapsali Eljá krónikája alapján Dr. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, negyedik kiadás (Leipzig), VIII, 232, ugyanitt don Abraham Seneornak a házasságra vonatkozó érdeme.

²⁹⁾ Jewish Quarterly Review, XX. köt. (1907). 251. 261 עול זה נעשה על רב על היהודים לא מהם כמנהגם

lök kísérték.³⁰⁾ 1476 március 12-én Fernando király figyelmeztette a zsidó községek Valladolidban összegyűlt képviselőit, hogy don Vidal Astori nem működhetik továbbra egyes. Bursegben, bár erre őt kinevezték, mert ezt a méltóságot az egész országra kiterjedően don Abraham Seneornak adományozta a királynéval együtt. Ugyanezen év október 21-én a király és a királyné megerősítette Abraham Seneort a segoviai község vedin, alguasil hivatalában, melyet IV. Enrique királytól kapott. 1484-ben Fernando és Ysabel zsidó főbírójuknak sok és igen kíváló szolgálatáról emlékeznek meg (muchos e muy sennalados servicios que don Abraham Seneor, nuestro jues mayor de las aljamas de los judios destos nuestros reynos). 1488-ban a hermandadok kincstartójául nevezte ki a király. Torquemada Tamás főinkvizitor 1490 augusztus 17-én Abraham Seneorral tárgyalta Torquemada helység adóbérlétéről; Abraham Seneor ugyanis városok, területek adó-, vám-, illeték- és jövedelem-bérlője volt.

Családjának néhány hozzátartozója is ismeretes. IV. Enrique idején említés történik fiáról, don Salamon Seneorról, kinek a király atyjával együtt adó kiváltságot és adományozóskat juttatott. 1481-ben Zamora és Toro adóbérlőjeként vejét, Rabi Mayr segoviai lakost találjuk — egy évtized múlva a legnagyobb adóbérlők egyike — akinek Rabi Mayr Melamed volt a neve és zsidó forrás szerint a királyi udvarban irnoki tisztet töltött be.³¹⁾ 1488-ban értesülünk don Abraham Seneor másik vejéről, Rabi Yuda Vaquix guadalajarai lakosról.

Don Abraham Seneor Fernandót és Ysabelt a mórok ellen viselt háborúban pénzzel és hadseregszállítással támogatta.³²⁾ Mikor Malaga elestével a móroknak ez a fontos birtoka Fernando király imperiuma alá került, a város megvívásánál ejtett zsidó foglyokat Abraham Seneor és a spanyol zsidó községek áldozatkészsége váltotta ki.³³⁾

A mór uralom lehanyatlása, melyet a királyi családnak és a hadseregnek nyújtott anyagi erővel Abraham Seneor előmozdított, katasztrófát hozott a spanyol zsidókra. A diadaltól mámoros spanyol nemzeti érzés eltávolította maga mellől Spanyolország ősi néprétegét, a szellemi, gazdasági, a polgári élet minden ágában felbecsülhetetlen érdemeket szerzett, magas kultúrfokon állott zsidókat, kiknek ellökése idővel érzékeny veszteséget okozott a felszabadult országnak. A kitiltó rendelet, me-

lyet 1492 március 31-én írt alá Granadában Fernando király és Ysabel.³⁴⁾ Három hónapot tűzött ki a kivándorlás lebonyolítására. Ezen rövid terminus alatt a spanyol zsidóság három legelőkelőbb férfiai: don Abraham Seneor, veje Rabi Mayr Melamed és don Ysaque Abravanel, abbanhagyás nélkül dolgozott, hogy a csapás elháruljon, a rendelet felajánlott tetemes összeg árán visszavonassék. Eleinte bíztak erőfeszítésük sikerében, a visszamaradásban.³⁵⁾ Utóbb azonban a spanyol zsidóság feje, Abraham Seneor és veje reményét vesztette. A ragaszkodás hazájához erősebbnek bizonyult, mint a valláshűség és így a különben is szabadgondolkodó³⁶⁾ Abraham Seneor megalkudva a körülményekkel úgy határozott, hogy a spanyol földről való gyökerkitérés elkerülése megér egy misét. Don Abraham Seneor előrehaladott korában, 1492 június 15-én, hetekkel a spanyol zsidók kivonulása előtt, Dávid fiával, vejével Rabi Mayr Melameddel és ennek két fiával áttért a keresztény hitre. Kereszt-szüllőkül választották a királyi párt és egy érseket. Az új vallással együtt don Abraham Seneor családotul³⁷⁾ a Coronel nevet vette fel.

A családban csupán egy tartott ki szilárdan és vállalta a rávárakozó sorsot: don Abraham Seneor fivére, Salamon.³⁸⁾ Megmaradt zsidónak és a Seneor-család pénzügyi akcióiban részt vett don Ysaque Abravanel, valamint sokezer gazdag s szegény zsidó példáiára eltávozott Spanyolországból, hogy évek múlva mint Szerencsés Imre tűnjön fel Magyarországon.

Szerencsés Imre gazdagsága feltehetően nem Magyarországon kezdődött, hanem a pyreneusi félszigetről hozhatta magával a Seneor családi vagyon egy részét. A Seneor-család vagyonáról és az általa kezelt pénzügyről tájékoztat, hogy don Abraham Seneor veje, Rabi Mayr Melamed — kitérése után Fernand Nunez Coronel — a Reyes Catolicos rendeletére egymillió maravedit fizetett Yuce Abravanelnek.³⁹⁾

Szerencsés Imre és a Seneor-család tagjainak élettörténetében az elválasztó földrajzi távolság ellenére némi egyezés észlelhető. Szélesebb munkakörre, befolyásos állásra tettek szert, akik horgonyt vetettek a spanyol életben. Szerencsés Imre pedig II. Lajos consiliarius lett és ahogy azok vallást cseréltek, Szerencsés is utóbb hasonló cselekedett. De különbözik tőlük

³⁰⁾ Baer, i. m., II. 391–93.

³¹⁾ Baer, i. m., II. 404.

³²⁾ Jewish Qu. R., i. köt. 250.

³³⁾ U. i. m. 250.

³⁴⁾ U. i. m. 250.

³⁵⁾ Graetz, i. m. 348, Jewish Qu. R., i. köt. 252, 262, Baer, i. m. II. 411.

³⁶⁾ Seneor Salamonnak, don Abraham Seneor fivérének megmaradásáról a zsidóságon Neubauer, Cronicles, I. 112 alapján Jewish Quarterly Review, i. k. 261.

³⁷⁾ Baer, i. m., II. 411.

³⁰⁾ Jewish Quarterly Review, i. köt. 250. דרב יהודה מנהיג קהלות
מספר דין אברהם שניאור יהודה רובב עם שלשים פרדים

³¹⁾ Jewish Quarterly Review, i. köt. 250. מאיר המלמד יהודה סופר
המלך

³²⁾ Graetz, i. m. 296.

abban, hogy utódaik rájuk nem emlékeztek oly megható kegyelettel, mint Szerencsés Imrére leszármazottjai, az Európában elterjedt, a XVI. század óta ismert Sachs-család, mely héberül Zaks-nak jegyzi magát. A család tradíciója szerint ezt a nevet három héber szó: „Zerá kódés Seneor“ kezdőbetűiből alkották és magyar fordítása: Seneor szent magzatja.⁴⁰⁾ A Sachs család-névben ily módon jelentkezik az ősnak a vérség előtt megtisztult emléke, a megpróbált, a Spanyolországból Magyarországra vetett Szerencsés Imrének, Seneor Salamon ben Efrájimnak apotheosisa.

Keszthely.

Büchler Sándor.

⁴⁰⁾ A családi tradíció Büchler, i. m. 67. 72.

MAIMONIDES ÜBER DAS BIBLISCHE „JUS TALIONIS“

Aus der biblischen Satzung „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex. 21, 24; Lev. 24, 20; Deut. 19, 21) wird im allgemeinen das Rechtsprinzip schroffster Wiedervergeltung herausgelesen. *Auge um Auge* wurde geradezu zur sprichwörtlichen Formel für den absoluten Talionsgedanken.

Es bedarf nicht erst eingehender Nachweise, dass Textquellen geflügelter Worte nicht immer den ältesten Fundort der bezüglichen Sache selbst darstellen. Am wenigsten ist dies in unserem Beispiel der Fall. „Auge um Auge“ setzte sich wohl als geflügeltes Wort durch. Die formelmässige Kürze und Gedrängtheit des Ausdrucks mag hieran den Hauptanteil haben. Doch ist es heute nicht mehr zweifelhaft, dass die Talion viel älter ist als die biblische Gesetzgebung. Ja, selbst das konkrete Beispiel vom Auge ist schon im Codex Hammurapi § 196 an erster Stelle als Beispiel für Gleichheit von Tat und Strafe angeführt.

Aber auffallend bleibt die Tatsache, dass im jüdischen Rechtsleben die praktische Ausübung der Talio den Boden verloren, ihn vielleicht auch nie richtig erfasst hat. Die Mischna (Baba kamma Abschn. VIII) spricht durchweg von Schadenersatz. Der Talmud (ebdas. 83b ff.) geht wohl auf das Schriftwort zurück, führt aber den Nachweis, dass das biblische עין תחת עין keine streng wörtliche Sinngebung vertrage, und sucht exegetisch die Erkennung auf Schadenersatz zu rechtfertigen. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ist der Übergang vom wörtlichen „Auge um Auge“ zur Schadenersatz-Theorie bereits vollzogen. Die alte Theorie einer „talio identica“, wenn es eine solche überhaupt je in der jüdischen Gerichtspraxis gegeben hat, erscheint in der Mischnazeit überwunden und vielleicht auch vergessen. Die Sonderansicht des R. Elieser, die noch am wörtlichen „Auge um Auge“ festhält und schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts isoliert dasteht, wird vom Talmud im Sinne von Schadenersatz umgedeutet. Die aus Mischna und Talmud fließende Gesetzespraxis kennt das jus talionis überhaupt nicht.

Es wäre noch zu bemerken, dass die Talmudautoren, trotz

entschiedener Negierung wörtlicher Talion, sich in Übereinstimmung wissen mit dem biblischen Schriftwort. Welchen Anteil rein syllogistische Momente an diesem Bewusstsein haben und wieviel man davon auf Rechnung von Tradition und humanitären Erwägungen zu setzen hat, kann jetzt nicht mehr mit voller Sicherheit ermittelt werden. Sicher ist bloss, dass in den etwaigen humanitären Erwägungen des Talmuds keine Anregung von aussenher mitgespielt oder gar den Ausschlag gegeben hat. Der Umwelt des talmudischen Judentums war die Talion wohl mehr als bekannt. Der Fachausdruck selbst stammt aus dem römischen Zwölf-Tafel-Gesetz. Man vgl. Gaii instit. III. 223. (propter membrum quidem ruptum *talionis erat*). Noch in viel späterer Zeit wurden in Europa Verstümmelungen auch auf gerichtlichem Wege vollzogen. Man vergleiche das zusammenfassende Buch von Helbing-Bauer, Die Tortur (Berlin 1926), insbesondere S. 55, wo ein Holzschnitt aus dem Jahre 1540 die Blendung darstellt. Ebdas. S. 63 ein Holzschnitt aus dem Jahre 1508, das Abhacken der Hand darstellend.

Noch in neuester Zeit hat die talmudische Tradition von der nicht-wörtlichen, d. h. ausschliesslich auf Schadenersatz erkennenden Sinngebung des biblischen „Auge um Auge“ einen beachtenswerten Exegeten gefunden. B. Jacob in seiner tiefgründigen Untersuchung *Auge um Auge* (Berlin 1929) führt den Nachweis, dass das hebräische „tachat“ nicht so sehr Identität als vielmehr Gegenwert bedeute. Man vgl. insbesondere S. 24 ff. Doch können wir hier auf diese lehrreiche Studie nicht näher eingehen. In der Hauptsache kommt es uns hier auf die eigenartige Auffassung des Maimonides an, zu deren Aufklärung wir nicht so sehr auf philologische Erwägungen als vielmehr auf Gegebenheiten halachisch-geschichtlicher Natur angewiesen sind.

An zwei verschiedenen Stellen spricht sich Maimonides u. z. ganz verschieden über das biblische Vergeltungsgesetz aus. Im Religionskodex (Mischne Tora, chobel, I. 2—6) schliesst er sich restlos der talmudischen Auffassung an. Demgegenüber gibt er in seinem religionsphilosophischen Werk *More Nebuchim* III. 41 dem bezüglichen Schriftwort einen streng talionistischen Sinn. Dabei ist sich Maimonides auch an letzterer Stelle der traditionellen Auffassung wohl bewusst, meint bloss, dass man reinen oder wörtlichen Textsinn *סבת הפסוקים* (im arabischen Original *תעליל אלפין*) und traditionelle Sinngebung *סבת דברי התלמוד* (oder *תעליל אלפין*) auseinanderhalten müsse.

Die scharfe Unterscheidung zwischen dem rein exegetischen Sinn des Schriftwortes und zwischen der in den talmudischen Quellen enthaltenen Sinngebung der Tradition ist umso beachtenswerter, als ihn Maimonides hier ausdrücklich feststellt, im Gegensatz zu so manchen anderen Stellen, wo dies

bloss von späteren Autoren vermutet wird. Hier also spricht Maimonides selbst über eine zweifache Sinngebung im Schriftwort, hält es also offensichtlich für angängig, dass neben der Sinngebung der Tradition, die ja in der Religionspraxis die einzig massgebende ist, auch von einem strikt exegetischen Sinn gesprochen werden darf, wenn damit nichts anderes beabsichtigt wird, als den innern Sinn des Schriftwortes zu erfassen.

Die dualistische Sinngebung schliesst Maimonides mit den Worten *מען לי איצא פי הדא אלפין דאי יסמע שפחה* mit den

Dieser Satz hat schon den alten Übersetzern und Kommentatoren Schwierigkeiten gemacht. Am genauesten übersetzt Ibn Tibbon: *ועם כל זה יש לי במה שאמרו בו התלמוד דעת יסמע פנים בפנים*. Doch bleibt bei ihm das Wörtchen *איצא* unberücksichtigt. Weniger genau ist Alcharizi, der *סמע* mit *אשמיעך* übersetzt, was auch inhaltlich falsch ist, wie schon Munk a. a. O. S. 314 Anm. 1. nachgewiesen hat. Schwierigkeiten bereitet auch das Wort *שפחה*, das seiner Grundbedeutung nach mit „labial“, „mündlich“ zu übersetzen wäre, dass aber in dieser Übersetzung keinen guten Sinn gibt. Nach den Erklärungen von Crescas, Narboni und einem anonymen Erklärer — letztere zwei von Schemtob ben Josef zitiert — liegt die Vermutung nahe, dass Maimonides das Wort *שפחה* im Sinne von *wörtlich* genommen hat. Die genaue Übersetzung des Satzes wäre dann folgende:

„Gleichwohl habe ich auch in der Tradition selbst eine Ansicht, die „wörtlich“ gehört (verstanden) wird“ (d. h. die das Schriftwort *wörtlich* nimmt).

Aus dem bisher gesagten würde sich ergeben, dass Maimonides inbezug auf das biblische Vergeltungsrecht zweierlei gesagt hat:

a) Die Tradition habe wohl die talio identica aboliert, oder vielleicht niemals als praktisches Recht gelten lassen, aber an den strikten Sinn des Schriftwortes ändert das nichts. Demnach hätten wir mit einem dualistischen Sinn des biblischen Vergeltungsprinzips zu rechnen: Nach praktischem Recht besteht die wörtliche Talion überhaupt nicht. Das Gericht hat stets auf Schadenersatz zu erkennen. Neben dem praktischen Recht besteht aber *auch* der rein exegetische Sinn. D. h., es besteht kein dogmatisches Verbot, neben dem juristisch festgelegten Sinn des Schriftwortes, auch den rein exegetischen (als praktisch unverbindlichen) zu lehren.

b) Im Nachsatz behauptet Maimonides, dass er selbst in der Tradition eine Ansicht (oder Lehrmeinung) habe, die an den strikten Sinn des Bibelwortes festhält. Der scharfe Dualismus zwischen Schriftwort und Tradition würde damit seine Spitze verlieren.

II.

Aus der nun gegebenen Zweiteilung des Problems wollen wir zunächst die zweite Hälfte ins Auge fassen, da in dieser manches enthalten ist, das auch quellengeschichtlich höheres Interesse verdient. Ausserdem gewinnen wir aus der zweiten Hälfte Einiges, das uns auch bei der Aufklärung der ersten Hälfte zugute kommt.

Unter den Kommentatoren beschäftigt sich Schemtob ben Josef am eingehendsten mit unserem Fall. Zwei Ansichten werden hier angeführt zugunsten der Auffassung, dass sich auch die Traditionslehre vor der wortwörtlichen Bedeutung des Schrifttextes nicht ganz verschliesst. Die erste Ansicht stammt von Narboni und geht darauf hinaus, dass die im babyl. Talmud (Baba Kamma 83b ff.) geführte Diskussion den talionistischen Ausgangspunkt noch deutlich erkennen lässt. Hier wird nämlich nicht rein traditiv der Schadenersatz als Rechtsnorm aufgestellt, sondern vielmehr auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die der strikte Wortsinn der gerichtlichen Durchführung bereitet. Es wird in der Hauptsache die Befürchtung betont, dass die Talion praktisch sehr leicht die erlaubten Grenzen überschreiten könnte *עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין*. Mit anderen Worten: das Schriftwort fordert in der Tat Auge für Auge, ist dies ganz genau, ohne jedes Plus durchführbar, so soll dem Buchstaben der Schrift Genüge getan werden. Bestehen aber Befürchtungen, dass die gerichtliche Exekution einen grösseren Schaden anrichten könnte, als der Verletzte erlitten hat, so muss an Stelle wörtlicher Erfüllung Schadenersatz treten. — Damit wäre allerdings auch für die Traditionslehre der Wortsinn der Schrift gerettet und offengelassen für Fälle, wo ein strenges „Mass für Mass“ ohne jedes Plus und ohne jede Gefahr durchführbar ist.

Zur Sache selbst darf schon hier bemerkt werden, dass ein tieferes Eindringen in die talmudische Diskussion keinen Zweifel über den gänzlichen Ausschluss der Talion bestehen lässt. Die Beispiele sind so mannigfaltig und subtil, dass für eine wörtliche Talion kein Raum übrig bleibt. Narboni selbst mag hier vielleicht bloss rein theoretisch die Möglichkeit der Talion hingestellt haben, um für den schwierigen Nachsatz von Maimonides eine Erklärung zu bieten.

Weit zutreffender ist die zweite Erklärung, die Schemtob anonym anführt *האומר על צד האומר*. Die LA *האומר* gibt keinen Sinn. Die Verschreibung von *ר* statt *ו* ist ohne weiteres erklärbar. Der Wichtigkeit der Sache entsprechend soll hier die Stelle vollständig angeführt werden:

ואפשר גם שיאמר על צד האומר, כי מה שיכון הרב כי אם העושה הנזק והוא מי שהוסיף אבר עשאו במרד ובמעל ובמרמה כן ראוי שיעשה בו, אבל מי

שעשאו פתאום ובכעס אי בשונג נמור אין ראוי לעשות לו כאשר עשה או לבד העושה בשונג יענש בממונו, אבל שאר הדברים כאשר עשו כן יעשה להם וזה מדרן הוסיף והמשפט, ומה שאמר חכמים „אתה אומר“ (ב”ק פג ב’ בסוף וכו’) הוא על צד הדרש והדרשה תדרש לשננה, אבל בשאר הדברים כאשר עשה כן יעשה לו, וזה יותר נכון ממה שאמר החכם הנזכר (נרבוני).

Der Sinn dieser anonymen Stelle ist der, dass Maimonides möglicherweise einen Unterschied machen dürfte zwischen einer Körperverletzung, die mit voller Vorsätzlichkeit und mit bösem Willen verübt wird, und zwischen einer solchen, die plötzlich, unvorsätzlich verübt wurde. Im ersteren Fall ist wörtliche Talion am Platz, im letzteren hingegen, wo der Täter unvorsätzlich gehandelt hat, soll bloss auf Schadenersatz erkannt werden. Diese Interpretation hält Schemtob für besser als die vorherige, die er im Namen Narbonis gebracht hat.

Wir kennen den Autor dieser Erklärung nicht, wir kennen auch nicht den ursprünglichen Wortlaut der Erklärung. So viel ist sicher, dass Schemtob hier *nicht* seine eigene Erklärung gibt, ferner scheint er die Erklärung nicht aus einer Vorlage abgeschrieben, sondern nach einer mündlichen Mitteilung oder aus dem Gedächtnis wiedergegeben zu haben. Das geht erstens aus den Worten *על צד האומר* hervor, nicht minder aus dem Texte selbst, dem die entsprechende Präzision fehlt.

Und es fehlt diesem merkwürdigen Texte noch eines, — die ursprüngliche Quelle.

Der erste Eindruck, den man aus der anonymen Erklärung gewinnt, ist, dass sie von irgend einem Kommentator unmittelbar auf Maimonides zugeschnitten worden wäre. Bei näherer Untersuchung muss dieser Eindruck weichen. Die halachisch klingende Distinktion, die für beabsichtigte Verstümmelung strenge Talion fordert, für die zufällige aber sich auf Schadenersatz beschränkt, hat für die nachmaimonische Zeit keinen Sinn. Kein Gesetzeskodex hat diese Distinktion aufgenommen, kein praktischer Halachist nimmt Notiz von ihr. Die eventuelle Annahme, dass ein More-Interpreter das ganze bloss als theoretisches Beispiel erfunden habe, um damit unsern dunkeln More-Satz zu erklären, wäre schon deshalb verfehlt, weil mit einer Distinktion *neuern* Datums für Maimonides nichts gewonnen wäre. Maimonides meint doch eben, dass er in der Traditionslehre selbst Anhaltspunkte oder Meinungen zugunsten der Wörtlichkeit des biblischen Verweltungsgesetzes gefunden habe. Somit hätte sich doch jeder Erklärungsversuch aus der *Traditionslehre* bzw. aus der Traditionsliteratur zu rechtfertigen.

Und in der Tat. Auch der anonyme Interpretator hat eine alte Traditionsquelle für sich. In ihrer ursprünglichen Form ist uns die Stelle nicht ganz erhalten. Aber deutlich und verständlich hat sie ein Midrasch-Sammler im 11. Jahrhundert — also

ein Jahrhundert vor Maimonides — in seinem Sammelwerk aufgenommen. Es ist Tobia ben Elieser aus Bulgarien (Castoria). Seinem *Lekach Tob* oder Pessikta Zutarta, dessen ersten zwei Teile (Genesis und Exodus) 1880 erstmalig von Buber aus Handschriften herausgegeben wurden, haben wir auch die Quelle zu verdanken, aus der Schemtobs Kommentator seinen Stoff geschöpft hat.

Die fragliche Stelle lautet im *Lekach Tob* Exod. 21. 24 wie folgt:

עין תחת עין, שמך שמה ר' ישמעאל אומר... — ר' אליעזר אומר תחת עין תחת עין, מה דמיון לתת בו מום אוטו משלם ממך אלא נוק יתן בו ממש, עין תחת עין, מה דמיון מפורש מפורש קבועין ודאשי איניס בולוי, ובסת כוין, אף כל כוונת כון אינו משלם ממך, אבל אם אוטו מתבון משלם ממך, דמי עין ודמי שמה דאף אוטו כאלו הוא עבר וכו'.

Die Ansicht des R. Elieser ist uns eigentlich auch aus dem Talmud bekannt (Baba Kamma 84a), aber nur verstümmelt. Ausführlicher in der *Mechilta* z. St. aber stark korruptiert. Das Eingehen auf Textvergleichen müssen wir uns hier versagen. Doch soll in aller Kürze vermerkt werden, dass die kritische Edition der *Mechilta* (Horowitz—Rabin 1931) in der Lehrmeinung des R. Elieser den genannten Unterschied zwischen beabsichtigter und unbeabsichtigter Verstümmelung bereits erkennen lässt.

In dem Frühannaiten R. Elieser (er ist Zeitgenosse des Flavius Josephus, auf den wir noch zurückkommen), hätten wir also einen talmudischen Autor, der in der Vergeltungsfrage den pentateuchischen Text wörtlich nimmt und zwischen *soferne es sich um eine vorsätzliche Tat handelt, keinen Unterschied macht*. Für unvorsätzliches Handeln fällt freilich die Talion auch bei Totschlag weg. — Maimonides kann also mit vollem Recht behaupten, dass der rein exegetische Sinn des pentateuchischen Vergeltungsgesetzes auch in den talmudischen Traditionsquellen (in diesem Sinne ist hier *פסק* zu verstehen) ihren Vertreter gefunden hat.

III

Nun kommen wir zum ersten Teilproblem, wo *כמה* ohne Bezugnahme auf Anhaltspunkte in der Traditionsliteratur der *כתב דברי התלמוד* gegenüber gestellt wird. Hier hat Maimonides, wenn man den Ausspruch verallgemeinern darf, die philologische Erforschung des Bibeltextes gegen die Traditionsdeutung scharf abgegrenzt. Der hier zutage tretende offene Dualismus in der Sinnersmittlung des Bibeltextes, insbesondere der gesetzlichen Elemente desselben, in der Haupt-

sache, dem Schemtob aufs schärfste entgegentritt. Die den Angriff einleitenden Worte lassen keinen Zweifel darüber aufkommen. — Munk z. St. (S. 314 Anm. 1) hat hier die Kritik Schemtobs auf die unrichtige Stelle bezogen, was zweifellos eine Folge der Quellen-Verkenntung ist, auf die ich bereits hingewiesen habe.

Die Freiheit, die sich Maimonides hier nimmt, das Schriftwort u. z. auch die Gesetzestexte des Pentateuchs unabhängig von den halachischen Traditionsquellen, rein exegetisch, zu erfassen, hat etwas Grundsätzliches an sich und verdient nähere Beachtung. Wir wollen daher auch die Kritik Schemtobs näher ins Auge fassen. Er scheint am deutlichsten Stellung gegen Maimonides in dieser wichtigen Frage genommen zu haben.

Die Kritik Schemtobs lautet:

ואפוא תכלה חלל סמאס דרס שאמר כי כונתו היתה לתת סבת הפסוקים לא סבת מה שנאמר בתלמוד כי הפסוקים אינם אמתים לא בכל ולא בחלק אלא כפי הקבלה שקבלו רבותינו, וכפי מה שפירשו רבותינו בתלמוד, וזה הרב לדעת שאם סוף המעשה יבוא דאמר ישפוטו הכתוב כפי פשוטו עין תחת עין ממש חייב סבת לתת שיהיה כוונת את התלמוד... והמש יפטר בעדו (בעדו).

Die Kritik des Schemtob ist viel zu stark, als dass sie einem Maimonides gegenüber voll und ernst genommen werden könnte. Die Schlussworte, die Maimonides die Worte in den Mund geben, dass selbst der Messias eine todeswürdige Sünde begehen würde, wenn er kommen und lehren wollte, dass das pentateuchische „Auge um Auge“ wortwörtlich zu nehmen sei, bedürfen zweifellos einer Korrektur. Denn verglichen mit der im More aufgestellten Behauptung stellt dieser Satz geradezu eine *contradictio in adjecto* dar, was einem Maimonides kaum zugemutet werden darf.

Schemtob hat es auch hier mit dem Zitat nicht allzugenaugenommen. Maimonides verleiht wohl einer legislativ autorisierten (etwa durch Synhedralbeschluss gefestigten) Lehrmeinung unumstößliche Gesetzeskraft. So ist die dem Propheten angedrohte Todesstrafe zu verstehen, wenn er mit Berufung auf höhere Eingebung ein geltendes Gesetz grundsätzlich aufheben will (Mischne Tora, jessode hat. IX. 4). Dies strenge Verbot hat jedoch mit Schriftexegese nur wenig zu tun. Ein Prophet würde auch dann der Todesstrafe verfallen, wenn er einen autoritativen Synhedralbeschluss aufheben wollte, der *nicht* an der Hand exegetischer Erwägungen zustande kam. Die biblisch-traditionelle Legislative erblickt — und mit Recht — in der Anfechtung eines zu Recht bestehenden Gesetzes — einerlei ob es sich aus dem Pentateuch oder aus anderweitigen Quellen herleitet — eine Auflehnung gegen die gesetzgeberische Gewalt, die geeignet ist, die Rechtsordnung zu unterwühlen. Dies hat mit einer rein

exegetischen Sinnermittlung des Schriftwortes, die auf das geltende Gesetz ohne Einfluss bleiben will, nichts zu tun.

Gerade Persönlichkeiten höheren Ansehens fallen unter das erwähnte Verbot. Weil eine von ihnen stammende hinwegdeutung eines geltenden Gesetzes Anhang finden könnte. Neben dem Propheten wird in dieser Beziehung auch der autorisierte Richter gestellt, der sich herausnimmt, entgegen den Bestimmungen des geltenden Rechts Urteile zu fällen und zu vollziehen. Der „renitente Alte“ und nur dieser, büsst seine Auflehnung, sofern sie in praktischer Betätigung ihren Ausdruck findet, mit dem Leben (Maim. ebd. Mamrim III. 4–8; weitere Einzelheiten IV. 1 ff.).

Wie sehr es bei biblischen Textdeutungen, die von autoritativer Seite kommen, lediglich auf das resultierende Gesetz ankommt, zeigt Maim. (ebd. mamrim II. 1) wo er auf Grund von traditionellen Quellenelementen die Pflicht normiert, dass jede Zeit ihren eigenen gesetzbestimmenden Behörden zu folgen habe, u. z. auch in Bestimmungen, die hermeneutisch aus dem Schriftwort selbst abgeleitet werden:

בית דין גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ידנו דין, ועמד אחרים בית דין אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודין כפי מה שנראה בעיניהם שנאמר (דבר' י"ז ט"ז) אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך (ר"ה כ"ה ב.).

Allerdings gibt es auch traditionsmässig festgelegte Gesetzelemente, die im Zusammenhange mit dem pentateuchischen Bibeltexte gelehrt wurden. Näheres ist bei Bacher, Zum sprachlichen Charakter des Mischna Thora (Moses ben Maimon. Bd. II. S. 296 ff.) zu vgl. Ebenso ist der feine Unterschied zwischen קבלה und שמועה ebd. zu vergleichen. Doch scheint mir für hier noch ein weiterer Unterschied zu bestehen, den Bacher nicht genug scharf hervortreten lässt. Während קבלה etwas schlechthinig Traditonelles bedeutet, wofür die Traditonsquellen keine Gegenmeinung aufbewahrt haben, und als unumstrittene Tradition gelten dürfe, ist שמועה wohl auch traditionsmässig aufbewahrtes Gut, doch handelt es sich hier nicht um formelhaft überlieferte Gegebenheiten, sondern um schulmässig erarbeiteten Stoff, in dem sich jedoch ein Traditionselement findet. Für die maimonidischen שמועה-Stellen gilt nicht durchwegs die Regel, die er von קבלה Mamrim I. 3, aufstellt, dass אין בהן מחלוקת. Sie sind nicht ganz diskussions- und kontroversfrei. Doch verschwindet die Gegenmeinung, ohne wieder aufzutreten und ohne in der Gesetzespraxis Spuren zurückzulassen.

Eine solche Tradition ist für Maimonides das talmudische Vergeltungsrecht, das sich auf Schadenersatz beschränkt. R. Eliezer spricht zwar von wörtlicher Talion, er bleibt aber isoliert

und in der mischnischen Halacha erscheint er schon ganz überwunden. In der praktischen Halacha ist keine Spur von Talion zu entdecken. Diese letztere Tatsache scheint für Maimonides entscheidende Bedeutung zu haben. Dafür zeugt insbesondere seine Darstellung Chobel I. 6. wo es wörtlich heisst:

ואף על פי שדברים אלו נראין מענין תורה שבכתב וכולן מפורשין מפי משה רבינו מהר מוסי כולן הלכה למעשה הן בידנו, ומה ראו אבותינו דנו בבית דנו של יהושע ובבית דנו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו.

Hier ist zunächst zu beachten, dass נראין sich auf den ganzen ersten Satz bezieht. Mit כולן הלכה למעשה beginnt der nächste Satz, der zu נראין eine Antithese bildet und besagen will, dass das Schwergewicht der Schadenersatznorm auf הלכה למעשה beruht, auf der Tatsache also, dass kein gerichtlicher Fall bekannt ist, in dem wörtliche Talion stattgefunden hätte. Maimonides schliesst hieraus, dass in der jüdischen Gerichtspraxis die Talion niemals geübt wurde. Von einer vollständigen Übereinstimmung aller Talmudautoren, oder Traditionsgelehrten spricht hier Maimonides nicht, weil ihm daran die Sondermeinung des R. Eliezer hindert. Es liegt ihm aber wohl nahe, dass die Meinung des R. Eliezer keinerlei Auswirkung für die Praxis hatte und auch seinerzeit als apokryphe Sondermeinung behandelt wurde.

Zu הלכה למעשה wäre noch zu bemerken, dass ed. Ven. 1525 הלכה למשה hat, was keinen richtigen Sinn gibt. hingegen haben die edd. Soncino 1490 und Constant. 1509 הלכה למעשה.

IV.

Es ist nun klar, dass für Maimonides auch eine durch Urtradition gesicherte Praxis des philologisch gebotenen Wortsinns des Schriftverses nicht aufzuheben braucht. Das Schriftwort behält seinen Sinn und ist in Betrachtungen ausserhalachischer Natur wohl angebracht. In der Agada ist ja das Prinzip מדה כנגד מדה „Mass für Mass“ überhaupt sehr heimisch, während es im Strafrecht unzulässig ist. Die Worte des More, die סבת התלמוד und סבת הפסוקים auseinanderhalten, bilden also keinen Widerspruch zum Mischna Thora. Ja Maimonides deutet es im Kodex selbst an, dass der einfache Wortsinn des Bibelverses für Talion spricht, doch stellt er den Satz in den Konjunktiv mit der Sinngebung, dass der Täter moralisch wohl Talion verdienen würde, dass aber die gerichtliche Strafe bei Schadenersatz stehen bleiben müsse. Die Worte des Maimonides

(Chobel I. 3) lauten: זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו
אנו לחבול בזה כמו הכל בחבולו אלא שהוא ראוי להסרו אבר או
לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזק וכו'

— Die Kongruenz zwischen Kodex und More liegt auf der Hand. Dunkel bleibt immer noch der historische Hintergrund. Das vollständige Zurückdrängen des R. Elieser, in dem die Traditionsquellen den ältesten und letzten Vertreter einer alternativen Talion aufbewahrt haben, ist umso weniger angängig, als er seiner ganzen Persönlichkeit nach der gewissenhafteste, man kann sagen fanatische Traditionist war. Er soll niemals etwas gesagt haben, was er nicht von seinem Lehrer gehört habe (Sukka 28a; Negaim IX. 3; XI. 7. Zur Sache ist hauptsächlich Weiss, Dor Bd. II. Abschn. 9 zu vergleichen). Von seinem Lehrer R. Jochanan ben Zakkai wird er (Abot II. 8) mit einer ausgekalkten Zisterne verglichen, die keinen Tropfen verliert, womit zweifellos gesagt sein will, dass er ein treuer Aufbewahrer des überkommen Traditionsstoffes ist. Seine Bedeutsamkeit wird ferner vom selben Lehrer so hoch gesetelt, dass er alle seine Zeitgenossen übertreffe.

Und nun kommt noch ein Zweites hinzu. Ein von R. Elieser ganz unabhängiger Zeitgenosse, Flavius Josephus weiss vom pentateuchischen Vergeltungsgesetze ebenfalls zu sagen, dass darin die Talion als Alternativstrafe vertreten ist. — Ob die Mitteilung beider bloss Modulationen einer und derselben Tradition seien und bei näherer Betrachtung zur Deckung gebracht werden könnten, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Merkwürdig ist auf jeden Fall, dass sie beide beim Vergeltungsrecht von Alternativstrafen sprechen. Die Mitteilung des Josephus scheint mir, die ältere Form klarer aufbewahrt zu haben. Sie lautet (Ant. IV. 280) bei Niese wie folgt: Πρώτως πασχέτω τὰ θύματα στερόμενος ὅπερ ἄλλον ἐστέρησε, πλην εἰ μή τι χρήματα λαβεῖν εἴη· λήσειεν ὁ πεπρωμένος, αὐτὸν τὸν πεπονθότα κύριον τῶ νόμου ποιῶντος τιμῆσθαι τὸ συμβεβηκός αὐτῷ πάθος καὶ συγχωρῶντος, εἰ μὴ βούλεται γενέσθαι πικρότερος

Im Gegensatz zu R. Elieser, für den die Alternative sich nach Vorsätzlichkeit und Unvorsätzlichkeit richtet, hat Josephus eine eigentliche, simultane Alternative, die auf alle Verstümmelungsfälle anwendbar ist. Die Entscheidung hat der Verletzte in der Hand: Er darf auf Talion bestehen, es steht ihm aber auch frei, sich mit einem Lösegeld zufrieden zu geben.

Für den ersten Blick scheint Josephus über die pentateuchische Satzung nicht hinausgegangen zu sein. Denn auch die Gutmachung durch Lösegeld ist bei Verletzungen ohne tödlichen Ausgang pentateuchisch zulässig, da die Annahme von Lösegeld bloss bei Menschenmord untersucht ist (Num. 35. 31 ff.). Und doch ist hier etwas, wofür wir keine eigentliche Parallele haben. Josephus betont hier, dass dem Verstümmelten das

Gesetz das Recht einräumt, den erlittenen Schaden *selbst* abzuschätzen. Eine solche Selbstbestimmungsgewalt aber räumt die jüdische Traditionslehre dem Verletzten nicht ein. Man vergleiche Mischna Baba Kamma VIII. und Gemara das 83b ff.

Quellenmässig ist also das von Josephus hervorgehobene Selbstbestimmungsrecht des Verletzten nicht belegbar, er mochte es vielleicht auf dem Wege analogischer Erwägungen gefunden haben, oder aus der Überlegung, dass eine Alternative, in der Talion und Lösegeld einander gegenüberstehen, für den wahlberechtigten Ankläger nur dann ein gewisses Gleichgewicht gewinnt, wenn ihm freisteht, die Höhe des Lösegeldes *selbst* zu bestimmen. Weniger wahrscheinlich, aber nicht ganz ausgeschlossen, ist die Annahme, dass ihm hier eine sadduzäische (boethusäische) Gerichtspraxis vorgeschwebt haben könnte (vgl. Meg. Taanit Abschn. IV. Glosse). Sicher aber schwebte Josephus, die in der Umwelt übliche Vergeltungsart vor, wo persönliche Insulte von den Parteien selbst bereinigt wurden. Racheüben war Sache des Verletzten selbst oder seiner nächsten Angehörigen. Aus dieser Sachlage erklärt sich ohne weiteres auch das Selbstbestimmungsrecht des Verletzten.

Diese Sachlage erleichtert uns das Verständnis für die Ergebnisse, denen wir in der jüdisch-traditionellen Darlegung begegnen. Der erste Schritt, den das jüdische Recht der alten und unweltlichen Praxis gegenüber unternommen hat, war die grundsätzliche Einschränkung der iuristischen *Selbsthilfe*. Die Selbstwehr oder Notwehr ausgenommen hat alle Genugtuung für erlittene Insulte durch Richterhand zu erfolgen. Die richterliche Intervention ist bereits im Pentateuch an der Hauptstelle gegeben (Exod. 21, 22). Zu ונתן בבלים ist Mechilta z. St. und babil Megilla 15b zu vergleichen.

Mit der Einschränkung juristischer Selbsthilfe dürfte schon früh die Talion ausser Gebrauch gekommen sein. Nüchternen Richtern, die den zu beurteilenden Ereignissen mit kühler Objektivität gegenüberstehen, ist es kaum zuzumuten, dass sie bei offenstehender Alternative zu Talion raten würden. Und was anfangs durch etwaiges Zureden und ruhige Erwägung die Oberhand gewann, nämlich die Erkennung auf Schadenersatz, wurde alsbald die alleinige Grundlage richterlicher Praxis. Es ist recht beachtenswert, dass Maimonides (Chobel I. 6) die Nichtübung der Talion unmittelbar an richterliche Praxis anknüpft. Ganz ähnlich liegt auch der Fall beim stössigen Ochsen (Exod. 21, 29—30) wo ונתן בעליו ומה für die gerichtliche Praxis ganz in Wegfall gekommen ist. Nebenbei bemerkt, hat die pentateuchische Gesetzgebung auch die alte *patria potestas* durch Einschaltung gerichtlicher Intervention auf ein Minimum herabgesetzt. Der „ungehorsame Sohn“ בן סור ומר war ja

in vorbiblischer Zeit ganz der Willkür des Vaters ausgesetzt. Mit der pentateuchischen Satzung (Deut. 21, 18–21) hat das willkürliche Züchtigungsrecht des Vaters (vgl. Prov. 18, 18) viel eingeblüht. Wohl ist an Stelle der einstigen unumschränkten patria potestas das Recht des Gerichtshofes getreten, dem das Recht eingeräumt wurde, allerdings auf Anklage der Eltern, auch Todesstrafe über den ungehorsamen Sohn zu verhängen. Aber diese Todesstrafe wurde nach Zeugnis des Talmuds (Sanhedrin 71a. Tossefta ebd. XI) niemals praktisch ausgeübt, weil das Gericht nur auf Anklage *beider* Eltern vorgehen durfte und die Verurteilungsmöglichkeit auch sonst stark verklausuliert war.

Vergleichsgeschichtlich wäre über die Talion noch manches zu sagen. Doch will ich hier innenhalten, um den Rahmen des Aufsatzes nicht allzusehr auszuweiten. Nur ganz kurz sei darauf hingewiesen, dass die Talion in ausserbiblischen Rechtssystemen eine ganz andere Entwicklung genommen hat als im jüdischen Recht. Persönliche Insulte wurden im Mittelalter und z. T. noch in neuerer Zeit aussergerichtlich geahndet. Man vgl. insbesondere die Institution des Zweikampfes. Hingegen wurde Menschenmord vielfach durch Wergeld abgetan. Beides nach biblisch-talmudischem Recht (ebenso auch nach dem neuesten Stand der Rechtswissenschaft) unstatthaft. Die Umwelt ist in diesem Punkte offenbar nicht von der Bibel sondern von dem ihr inniger verwandten römischen oder noch ältern Recht ausgegangen.

Dieser Aufsatz möge als Ausdruck aufrichtigen Dankes dienen, die ich dem Jubilar, einem der hervorragendsten Spitzen unserer Gelehrtenwelt, von meiner Jugend an schulde. Er war mir nicht bloss Lehrer, sondern Freund und Berater. Mit dem Danke möchte ich auch den Wunsch verbinden, dass es uns noch lange Jahre vergönnt sein möchte. Sie liebster Freund aller vorwärtstrebenden Forscher, in unserer Mitte in frischer Gesundheit und ungeschwächtem Wohlbefinden begrüßen zu können, zu Ihrer eigenen Zufriedenheit und zum bessern Gedeihen von vertiefter Forschung in Geschichte und Wissenschaft.

Michael Guttman.

SIFRE MINIM

Der Ausdruck Sifre Minim (S. M.) „Bücher der Minäer“ kommt einigemal im rabbinischen Schrifttum vor. Meistens bedeutet er ganz offenkundig häretische Schriften, so Chag. 15b.¹⁾ t. Chul II. 20.²⁾ Sifre Num. 16. ed Horovitz p. 21.³⁾ Sanh. 100b.⁴⁾ In einer Anzahl von Stellen wird hingegen der Ausdruck im allgemeinen als „von Minäern geschriebene Toraexemplare“ gedeutet.⁵⁾ (Sabb. 116/a j. Sabb. XVI 1. t. Sabb. XIII. 5. t. Jadajim II. 13.) An diesen Stellen stehen die S. M. parallel mit den

¹⁾ אמרו עליו על אחר בשעה שהיה עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינים נישרין מחוקו
hier nach der Lesart der Dikd. Sof., in den Ausgaben שו"ע. Die ganze Tradition scheint späteren Ursprungs zu sein, nach dem Zeugnis der einleitenden Worte; hat demnach nicht viel historischen Wert. Gewiss ist nur, dass hier S. M. nichts anderes, als häretische Schriften bedeutet.

²⁾ פתן פת כתי יינם יין נסך פירותיהן טבלין וספריהם ספרי קוסמין וכו'
Ob die Schmähung der S. M. als „Zauberbücher“ auf ihren Charakter und Inhalt zu folgern liesse, wie es allgemein angenommen wird (Friedländer: Antichrist p. 58, Blau: Buchwesen p. 92), halte ich mehr als fragwürdig. Der ganze Context beweist, dass „Zauberbücher“ hier nur als adäquater Ausdruck für „Bücher religiös ausstössigen Inhaltes“ gilt. Als Parallele für ס' קוסמין היה ר' ועירא מקנשר hier kann doch ס' wirklich nicht als „Zauberbücher“ im eigentlichen Sinne des Wortes gelten!

³⁾ מה להטיר שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר (שמו) שנכתב בקדושה ומה על הדמים ספרי מינים שמטילים איבה ושנאה וקנאה ובעלי דבבות (בין ישראל לאביהם שבשמים) עזוב
Die Charakterisierung der S. M. als „zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater Hader, Feindschaft und Zank erregender Bücher“ kann sich selbstredend nur auf den gottlosen Inhalt der Bücher (und nicht auf das gottlose Gehabe der Schreiber) beziehen.

⁴⁾ ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים (אין לו חלק לעה"ב) תנא כספרי מינים נלווין.

⁵⁾ Bacher: REJ XXXVIII, 42 ff. (gegen Friedländer). Büchler: Die Minim von Sepphoris (Cohen—Festschrift p. 294) als ganz selbstverständlich.

Torarollen der Minäer strenger behandelt wurden, als diejenigen der Heiden.¹³⁾ Schon das ist ein wenig auffallend, bemerkenswert ist aber auch die ziemlich weitgehende Analogie im Verfahren gegen die minäischen Torarollen und minäische Schriften¹⁴⁾ — obwohl die S. M., wie bisher bewiesen, keineswegs mit den Torarollen identisch sind. Das erste ist leicht zu erklären: der Heide war dem Judentum gegenüber gleichgültig, der Minäer ein aggressiver innerer Feind, um die zweite Erscheinung jedoch zu erklären, müssen wir das Verhältnis der minäischen Häresie zur Bibel betrachten.

Im Talmud finden wir nur einen diesbezüglichen Ausspruch: „die Minäer ... die Tora und Auferstehung leugneten“¹⁵⁾ (t. Sanh. XIII. 5.). Demgemäss wird allgemein angenommen, die Minäer hätten die Heilige Schrift in Bausch und Bogen verworfen.¹⁶⁾ Dem ist bei weitem nicht so: der beste Beweis ist, dass Minäer ihre eigenen Lehren mit Schriftversen unterstützten und die talmudische Polemik zwischen ihnen und den Rabbinen hauptsächlich aus Bibelexegese besteht.¹⁶⁾ Es stehen aber auch ausserjüdische Daten der Wissenschaft zur Verfügung. Es kann als gesichertes wissenschaftliches Ergebnis erachtet werden, dass die

¹³⁾ Im allgemeinen ist der Minäer gehasster als der Heide, aus dem Grunde *Sabb. 116a* מִנְיָאֵי וּבִשְׁמֵי הַלְלוּ מִכֻּרִי וּבִשְׁמֵי הַלְלוּ מִכֻּרִי. Eben dieser Grund kommt jedoch hier nicht in Berechnung: der Heide, dessen Toras man für Ritual gültig erklärt (Anm. 11) war ein zum Heidentum zurückgetretener Proselyt (ibid.) also jedenfalls ein מִכֻּרִי וּבִשְׁמֵי.

¹⁴⁾ Nur die Minäertoras werden nach einmütigen Urteil verbrannt: Sogar die Samaritaner deren Tora doch nach dem talmudischen Urteil gefälscht ist, wurden nachsichtiger beurteilt: sie dürfen die jüdischen Kinder auf Tora unterrichten (Blau: Buchwesen p. 93). Zu bemerken ist auch, dass eben im früheren Zeitalter der Umgang mit den Minäerrollen strenger ist, als später. Gitt 45b: הֵיכָלָם שִׁית שְׂכָתָם מִן וּמִסֹּד נִכְרִי עַל עֵבֶר אִשָּׁה וְקָטָן וְכו' פֶּסוּלִין. Hier wird der Minäer mit den übrigen Kategorien gleich beurteilt. Also ist in der Beurteilung der Minäertoras ein entgegengesetzter Weg zu beobachten wie bei den Heidentoras: die ersten werden später milder, die anderen wiederum strenger behandelt. Das muss seine Gründe haben.

¹⁵⁾ הַמִּינִים וְהַמְשֻׁמְדִּים וְהַמְסֻרֹת וְהַמִּשְׁקִירִים שֶׁכָּפְרוּ בַּתּוֹרָה וּשְׁמֵי הַמִּינִים הַצִּיּוֹר וּכְפָרוּ בַּתּוֹרָה הַמִּינִים.

¹⁶⁾ Friedländer: Antichrist p. 33, pp. 53—55, wo er das Wort des Jakob is K'tar S'chanja (t. Chull. II. 24) כְּתוּב בַּתּוֹרָהֶם „es heisst in eurer Tora“ — unnötig presst. Eben der erwähnte Jakob ist trotz allem eher als Christ aufzufassen S. noch Marmorstein Rel. St. I. 75 ff. — Auch kann man nicht annehmen (Friedländer: Vorchr. jüd. Gnost. p. 69), die Minäer hätten das A. T. mit Ausnahme einzelner Stellen verworfen: das gilt nur auf die späteren, schon christlichen Gnostiker und auf Marcion, aber nicht auf die jüdischen und nicht auf Simon Magus, der seine Lehren auf das A. T. baute, und — augenscheinlich — nur einige Parteien wegliess.

¹⁷⁾ Nur einige Beispiele: *Erubin 101a* entnimmt der Minäer seinen Beweis Micha 7. 4, *Sanh. 90b* wird mit Rabban Gamliel über den Bibelheweis für die Auferstehung diskutiert. R. Meir wurde von seinem minäischen Nachbarn mit Schriftversen gekränkt (*Ber. 5a*). *Chull. 87a* will einer Rabbi gegenüber beweisen, dass aus Amos 4. 13 der Dualismus folgt.

Minäer am nächsten einer noch nicht christianisierten Form der Gnosis standen: schon früh wurde auch auf den Kirchenvater Irenaeus hingewiesen, der einige Schriftbeweise der Gnostiker anführt.¹⁷⁾ Im ganzen und grossen kann der minäische Standpunkt der Bibel gegenüber ein ausgesprochener Eklektizismus genannt werden: einige Teile der Bibel dienen ihnen als Beweis, andere werden verworfen. Wir glauben auch eine Kollektion solcher Schriftstellen zu besitzen, welche von gewisser Seite bestritten wurden: Meg. III. (IV) 10 zählt eine Anzahl Bibelabschnitte auf, die „gelesen, doch nicht übersetzt“ werden (Gen. 35, 22, Ex. 32. 21 ff, Num. 6, 22—27, II. Sam. 13) wahrscheinlich nicht aus spontanem Schamgefühl, sondern wegen irgendeines äusseren Angriffes. — Die bekannte Tradition, nach welcher man ursprünglich den Dekalog täglich las und diese Sitte später wegen der Minim aufhob, damit sie nicht sagen mögen „nur das ist göttlich“, deutet auf ähnliches hin.¹⁸⁾ — Endlich kann auf die agadische Figur des Königs Manasse ben Chiskija hingewiesen werden, der „höhnische Erklärungen gab: hat die Tora nichts wichtigeres zu erzählen gehabt, als Gen. 30. 14 und 36. 22.“¹⁹⁾ — Es wäre falsch, hierin einen prinzipiellen Angriff gegen die ganze h. Schrift zu sehen: diese höhnischen Erklärungen sind nichts anderes, als der zum Ausdruck gebrachte Eklektizismus. Dasselbe wird auch seitens der Kirchenväter der Gnosis vorgehalten.²¹⁾ Sogar in gewissen judenchristlichen Kreisen finden wir ähnliche Tendenzen.²²⁾

Nun wurde bereits von anderer Seite²³⁾ auf die unverkenn-

¹⁷⁾ Friedländer: Vorchr. jüd. Gnost. p. 96, u. a. nach Irenaeus, Adversus Haereses I. 19. 1 ff.

¹⁸⁾ Marmorstein, HUCA X. p. 223 ff. behandelt nicht nur diese, sondern alle Teile der Bibel, in denen Helden der Urzeit in bösem Licht erscheinen.

¹⁹⁾ Ber. 12a, s. Moore: Judaism I. 291, III. 95 f., n. 64. — Als Parallele kann auf den Gnostiker Ptolemaios hingewiesen werden (Leisegang: op. c. 299—308). Ebenfalls auf die syrische Didascalia (Marmorstein, HUCA X. 231): sie verwerfen Propheten, Hagiographen und einzelne Teile des Pentateuch, z. b. die Opfervorschriften. „Most probably the Didascalia is here indebted to some Gnostic critic“ — urteilt darüber Marmorstein, Auch der Ausspruch Ben Azzajs Men. 110a בא וראה מה כתוב בפרישת קרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהים אלא ה' שלא ליתן פנים לבעל דין להקטיל — ist in diesem Sinne zu erklären.

²⁰⁾ Sanh. 199b, Sifre Num. CXII. ed. Horowitz p. 120 כְּמִנְשֵׁה בֶן חֻזְקָה הוּא יוֹשֵׁב וְרוֹשֵׁה בְּאֵדוֹתָ שֶׁל הוֹפִי אִמֵּר לוֹ הִדָּר לוֹ לְכַתּוֹב בַּתּוֹרָה אֵלָּא וְיִלֵּךְ רֹאוּבֵן ... נֶאֱחָזֵת לִטּוֹן חֲמֵנָה.

²¹⁾ Epiphanius: Panarion XXVI., bei Friedländer, Vorchr. jüd. Gnost. p. 70.

²²⁾ Hilgenfeld, Ketzergeschichte p. 348, n. 585. Sie machen Unterschied zwischen den ewigwährenden Lehren, den vergänglichen und den menschlichen Zutaten.

²³⁾ Auch von mir: IMIT Evkönyve 1937. — Gemeinsam ist ihnen der Antinomismus, biblischer Eklektizismus, Antijudaismus, eine Art von Dualismus.

bare geistige Verwandtschaft hingewiesen, die zwischen der Lehre der Minäer und zwischen der des ersten Urketzers, des Simon Magus besteht. Wahrscheinlich ist auch, dass beide eine ähnliche Lehre über die Bibel haben. Simon lehrte nach Epiphanius²⁴) „dass der Pentateuch nicht von Gott stamme, sondern von verschiedenen Mächten, es genüge ebenfalls nicht die Propheten alle auf den guten Gott zurückzuführen, sondern jeden auf eine andere Macht“. Dennoch fusst die Lehre des Simon Magus — und das ist hervorzuheben — im grossen und ganzen am alten Testament. Die — vielleicht sogar apokryphen²⁵) neutestamentlichen Zitate bilden nur sozusagen das Ornament, der Grundstock bleibt der A. Tliche Text. Ganz lange Partien der Darstellung seiner Lehre im *Elenchos* des Hyppolit machen den Eindruck eines alttestamentlichen Kommentars, ein wenig ähnlich demjenigen des Philo: bei beiden werden auf alttestamentlicher Grundlage ganz fremde Gedanken aufgebaut. Der Kern seiner Lehre ist alttestamentliche Allegorese: die sieben Urkräfte²⁶) entsprechen den sieben Schöpfungstagen. Gottes Geist über dem Wasser (Gen. 1, 3) ist das Pneuma. Die vier Ströme des Eden entsprechen den vier Sinnen (ohne das Gehör): dieselben werden durch die Aufschriften der fünf Bücher Mosis symbolisiert: Genesis der Gesichtssinn, Leviticus der Geruchssinn usw. Das Rote Meer symbolisiert das rote Blut der Geburt, die bitteren Wasser (Ex. 15, 23 f) die darauffolgenden Bitternisse des Lebens, Moses, der sie versüsst, entspricht der Gnosis. Auch andere Teile der Bibel werden weitläufig kommentiert. (Dan. 4, 7 ff.: Nebukadnezars Traum, Jes. 5, 1 ff.: Die Parabel vom Weingarten usw.) Alles in allem kann man sich nicht dem Eindruck entziehen, dass die Urform seiner „grossen Verkündigung“ der *Megale Apophasis*, die schon in sehr stark überarbeiteten Form zu Hippolytos gelangte, der sie dann in bis zur Unkenntlichkeit verzerrter Form zurückgab — ursprünglich ein Kommentar zu einigen ausgewählten Stücken der Bibel war. Bekannt ist der entscheidende Einfluss, den philonische Gedanken auf Simon ausübten: es kann leicht möglich sein, dass er auch in der äusseren Form dem Philo folgte. Einige Ausdrücke des Hippolytos lassen auch darauf schliessen.²⁷) Simon geht aber noch einen Schritt weiter: er allegorisiert nicht nur die Schrift bis ins Unendliche, er lässt nicht nur einige Teile aus, er über-

²⁴) Epiphanius: Panarion XXI. 4. bei Hilgenfeld: Ketzergeschichte p. 178. — Das Wort νομος muss hier nicht als „Gesetz“ sondern als „Pentateuch“ aufgefasst werden. Moore: Judaism I. 263. III. 81.

²⁵) Leisegang op. c. p. 67. Überhaupt ist es aber nicht unmöglich, dass schon Simon neben den A. Tlichen Partien auch Teile des N. T. in seinem Werke kommentierte.

²⁶) Geist und Denken, Stimme und Name, Verstand und Überlegung, über allen der Logos.

²⁷) Elenchos VI. 9 λέγει δὲ ὁ Σίμων μεταφράζων τὸν νόμον Μωϋσεως.

arbeitet und verändert auch den Text. Hippolytos beschuldigt ihn, „er habe die ausgesprochene Anordnung (der Bibel im Schöpfungsbericht) umgestürzt, und dadurch sich selbst zum Gotte gemacht, weil er die einzelnen Abschnitte der Schöpfung anders anordnete, als es Gott selbst tat.“²⁸)

Wir sehen: es ist dieselbe Methode der Schrifterklärung, die der Talmud in den Schriften der Minim streng verpönt: Eklektizismus gegenüber der h. Schrift, starke Allegorese. Hineingeheimnissen fremder Gedanken in den Bibeltext, und — was das widerlichste in den Augen des rabbinischen Judentums ist — Auslassungen und Veränderungen der Texte. Um zu den S. M. zurückzukehren: wir halten es sehr wahrscheinlich, dass eben darin der Grund des erwähnten Parallelismus zwischen S. M. und von Minäern geschriebenen Torarollen steckt: ihre äusserliche Form hat sich — wenigstens in den ältesten Zeiten — an die Bibel angelehnt. Dadurch könnten wir die grosse Furcht vor minäischen Toras erklären: es war die Furcht, der minäische Abschreiber oder Besitzer könnte seine Ansichten durch Veränderungen, Auslassungen oder Interpolationen im Text zum Ausdruck bringen. Dass der Talmud so einen Vorgang einfach für die Leugnung der Tora hält, ist selbstverständlich. In diesem Sinne sind minäische Bücher und von Minäern geschriebene Torarollen voneinander doch nicht so ganz weit entfernt

Über den Inhalt dieser minäischen Bücher wissen wir sozusagen gar nichts und werden darüber auch niemals etwas genaues erfahren. Gewiss ist nur, dass nach dem Barkochbakra (135 n. Chr.) keine Erwähnung dieser Bücher mehr geschieht.²⁹) Im grossen Zusammensturz des jüdischen Volkes endigt auch der eigentliche Minäismus, und er selbst samt seiner Literatur schmilzt in das Christentum ein. — Die einzige Charakterisierung, die wir finden, ist die schon erwähnte: die minäischen Bücher erregen Hader, Zwietracht und Zwist zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater. Das bezeugt nur den Dualismus oder den Demiurgos-Glauben — was wir ohnehin wissen. Es sei nur noch eine, vielleicht nicht ganz unmögliche Vermutung ausgesprochen. R. Akiba erwähnt, das minäische Buch

²⁸) Leisegang: op. c. p. 73. — Noch einer Fälschung wird ein Schüler des Simon Magus gezeiht (Irenaeus: Haereses XXIV. 1—2 s. Leisegang p. 108), er habe Gen. 1, 26 „nach unserem Bilde“ in „nach dem Bilde“ gefälscht. Das ist deshalb bemerkenswert, weil der Talmud Meg. 9a zwischen den angeblichen Aenderungen der Septuaginta am Bibeltext auch diesen erwähnt. אעשה אדם בצלם ודמות.

²⁹) Büchler, I. c. p. 293 f.

Ben La 'ana, „Sohn der Bitternis“.³⁰) Ben La 'ana ins Aramäische übersetzt, klinge Bar Gida, oder mit einem selteneren Wort *Bar Kappa*.³¹) Nun wissen wir, dass Basileides, der gedankenreichste aller Gnostiker (wirkte allem Anschein nach um 100 in Aegypten) mehrere Bücher schrieb, deren eines *Βαρκαββας* hiess.³²) Es ist nicht unmöglich, dass der Name Ben La 'ana bloss eine hebräische Übersetzung des als aramäischen mit vollem Rechte aufgefassten *Βαρκαββας* ist. Die Chronologie stimmt hierin vollständig. Wenn sich dies bewahrheitet, so wäre das Buch Ben La 'ana das einzige im Talmud erwähnte Werk, welches mir mit einem gnostischen, leider in Verlust geratenen Traktat identifizieren könnten.³³)

Eine Hypothese hat nur dann irgendwelchen Wert, wenn sie einen bis dahin dunklen Begriff erklärt, besser beleuchtet. Die hier angeführte These — dass zwischen den, mit S. M. bezeichneten Werken auch (vielleicht grösstenteils) sehr freie Tora-Kommentare waren — hat das für sich, einige sonst dunkle Erscheinungen zu erklären. So den bisher in der Luft schwebenden Ausdruck: מנלה פנים בתורה שלא כהלכה der den geheimen Sinn der h. Schrift abweichend von der Tradition enthüllt.³⁴) Dies hat nunmehr keinen aggressiven Sinn der Bibel gegenüber: es charakterisiert die ursprüngliche literarische Form des ältesten jüdisch-gnostischen Schrifttums. Dann die sonst befremdenden Worte *t. Jadajim II. 13*.³⁵) nach denen die Giljonim und die Minäer-Bücher „die Hände nicht verunreinigen“³⁶) (d. h. sie gehören nicht zur h. Schrift), was nur so einen Sinn hat, wenn diese Bücher durch ihren Inhalt einen gewissen sakralen Charakter besessen hätten: die Giljonim als

sich für uralte ausgehenden Apokalypsen, S. M. als Bücher, in denen ausgewählter Toraabschnitte vorkommen. Sonst hätte doch niemand gedacht, dass diese Werke der bösesten Ketzerei heilig genannt werden.³⁷)

Somit können wir beenden. Dieser kleine Aufsatz, der ein dunkles Kapitel der orientalischen Religions-Geschichte ein ganz wenig zu beleuchten erhofft, sei dem grossen Kenner orientalischer Religionsgeschichte Prof. Dr. E. Mahler gewidmet, in der tiefsten Dankbarkeit des gewesenen Schülers.

Stephan Hahn.

³⁰) i. Sanh. X. 1. בן עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן יענה *Joël* (Blicke I. 79 ff.) emendiert בן סירא auf Grund des Widerspruchs mit der sonstigen talmudischen Beurteilung des Buches Ben Sira in בן סירא בן.

³¹) Levy: WTM IV. 348b קפא „ein herber Saft der Pflanzen“. Jastrow: Dictionary p. 1398a „a poisonous substance in Vegetables“

³²) Hilgenfeld, Ketzergeschichte p. 201. Leisegang p. 200—202. Basileides war der geistige Schüler des Simon Magus. Er schrieb auch ein aus 24 Büchern bestehendes Kommentar zum Evangelium.

³³) Die übrigen Büchernamen בן תנלה, בן אבדן, בן תנלה sind ganz dunkel. S. Ginzberg: Schwarz-Festschrift p. 329 נצרי vielleicht Christen.

³⁴) Der Ausdruck kommt vor Abot III. 11. i. Sanh. X. 1. b. Sanh. 99b. Joma 85b. s. Marmorstein, REJ LIV. p. 193. Rel. St. I. 75.

³⁵) הגליונים וספרי מינים אינן מטמאות את הידים ספרי בן סירא וכל ספרים *Die Stelle zeugt auch gegen die Auffassung der Giljonim als Evangelien, da diese in der Kategorie der nachher geschriebenen Bücher inbegriffen wären.*

³⁶) Über den Ausdruck Moore: Judaism III. 66, n. 9. — Zu bemerken ist, dass die Controwerse, ob ein Buch „die Hände verunreinigt“ oder nicht, sich immer auf den Inhalt, nicht aber auf den Schreiber des Buches bezieht.

³⁷) Lauterbach JQR. N. S. I. 526 ff. bringt diese הגדות של דופי mit der Methode der דרושי המורות in Zusammenhang. Dagegen s. Heinemann, Altjüdische Allegoristik p. 67, n. 140.

EGYPTOMI ELEMÉK AZ AGGÁDÁBAN

A Szentírás keletkezését követő évezredben a zsidó szellemek legjelentősebb alkotása az aggáda. Óceánjába csatornák vezetnek az iráni, babyloni, hellenisztikus, latin, kisebb mértékben az egyiptomi és ind művelődésből. Ezen Emlékkönyv célzatához alkalmazkodva itt az aggádának egyiptomi elemeit vesszük szemügyre. Az aggáda kapcsolatait Egyiptomhoz legszélesebb körben Brüll N. kutatta (Jahrbücher stb. 1874. I. 144—151), legmélyebben Güdemann (Religionsgeschichtliche Studien 1876. 3—40), valamint Jakob Horovitz (Die Josephserzaehlung 1921. 120—146, 154—156), aki rengeteg tudás és bámulatos elmeél pazarlásával meg akarja cáfolni, hogy az aggáda elfogadta az egyiptomi mythos behatását. Kutatásaiknak eredményeit akarjuk át is tekinteni, ki is egészíteni. Bemutatjuk, mit ismer az aggáda az egyiptomi mythológiából, továbbá mi-kép hatoltak be egyiptomi motívumok egyes aggádákba.

1. Egyiptomi istennevek és istenségek.

A legvilágosabb célzásokat egyiptomi istenségekre a bálványimádásról szóló Abóda Zara traktátus misnája, tosziftája és barajtája tünteti fel. A misna így szól: Minden bálványkép használata tilos..., a bölcsek mondják csak olyan tilos, amely botot, madarat, gömböt tart kezében. (Misna III. 1.) A toszifta teljesebb: Csak az a bálványkép tilos, amely kezében pálcát, gömböt, madarat, kardot, koronát, gyűrűt, kígyóképet tart; ... ha valaki talál gyűrűt, amelyen rajta van a napnak, a holdnak, a sárkánynak a képe, vesse a holt tengerbe [nehogy valami hasznát vegye]; szintúgy tilos a szoptatósnak és Sarapisnak a képe (Tósz. Ab. Zara V. 1. ed. Zuckerman 468). R. Jehuda hozzáteszi: tilos egy szoptató nőnek és Sarapisnak a képe: a szoptatós ábrázolja Évát, aki föltáplálta az egész emberiséget, Sarapis nem más, mint József כל-העולם כולו, aki uralkodott a világon és megnyugvást szerzett neki; a férfikép akkor tilos, ha kezében mértéket tart, a nőé, ha fiát szoptatja. (Barajta Ab. Zara 43/a.)

Egész kétségtelen itt Sarapis. — Így nevezték a görögök, rómaiak Osirist, akit Isis mellett Egyptom főisteneinek ismer-tek. Hogy Józsefet azonosították Osirissal, azt még látni fogjuk a József koporsójáról szóló aggáda vizsgálatánál. A szójáték csak a már élő azonosítást igazolja. Az is nyilvánvaló, hogy a szoptató nő, aki gyermeket tart keblén, nem más, mint Isis, akit szélteben úgy ábrázoltak, amint a csecsemő Horust keblére szorítja. Az Évával való azonosítás merő aggádai továbbképzés.

De úgy hiszem, a jelképeket, amelyekkel az istenségeket ábrázolják, szintén legegyszerűbb az egyiptomi mythológiából magyaráznunk. A mérték, mely a férfiistennek jelképe, leg-mikább Osirisra emlékeztet, aki a mértéknek, az igazságnak is Istene, aki az alvilágban mérlegre veti az odakerülők cselekedeteit. A gömb és a kígyó együtt pedig ugyancsak Sarapisra emlékeztet. Az egyik ábrázolásban Sarapis nyugovóágyon terül el, köröskörül gabonakalászos hullámanak, a mezőn át kígyó csavarodik... fejéből 7 sugár terjed, ruhája csillaggal van tele-szórva, baljában a világgömböt tartja, világbíró hatalmát jel-kepeztvén. (Gressmann: Die orientalischen Religionen im helle-nistisch-römischen Zeitalter. 1930. 36. 1.)

Kétesebbek egyéb kapcsolatok. Güdemann (7—23) szelle-mesen magyarázza R. Szimlai egy aggádájába az embrióról (Nidda 30/h) Horus-Harpokrates gesztusát, המניח המניח mint fordítása (Lev. XXVI. 30) Ják. Levyt és Brüllt arra indítja, hogy Chonsz egyiptomi napistent is találják a targumban. Brüll (148) a הדרות הדרות-hoz fűződő midrasban is (Mechilta és Targ Jon. ad Exod XIV. 2.) a Horus mythos nyomait látja. De ez épp oly valószínűtlen, mint az a kísérlete, hogy Uzza bukott angyalban Isist és másutt még Rá egyiptomi főistent is felfe-dezze. Az aggáda ügylátszik, csak úgy, mint a görög-római világ, Osiris-Sarapisban és Isisben látta az egyiptomi Pantheont.

Krausz Sámuel (Aegyptische és syrische Gottesnamen im Talmud, Semitic Studies in Memory of Dr. Alexander Konut Berlin, 1897. 339—353) beható vizsgálat alá vonja — erre dr. Scheiber Sándor figyelmeztet — az egyiptomi és syr istenek ne-vét a talmudban, tosziftában, midrásban. (Abóda Zara 11/b) נתרני névben Neith és Pire egyiptomi isteneknek egyébként ismeretlen párosítását, másrészt אדורי, אדורי, אדורי nevekben és azok változataiban Arueris egyiptomi istenséget akarja föl-fedezni. Ámde ezek az azonosítások inkább szerzőjük elméjé-nek élességéről, mintsem az azonosítások helytálló voltáról győznek meg. Jóval méltóbb a figyelemre, hogy a pal. Nedarim 42/c megismételt אפפי-ban Apepi egyiptusi istenséget sejt.

Valamennyi aggáda közül József koporsójának költői legendája emlékeztet legfeltűnőbbben egyiptomi mythosra. A legenda, amely számos párhuzamos helven található (összeállította Horovitz 154. l., lefordította Gerhard Kittel Die Probleme des pal. Spätjudentums und das Urchristentum 1926. 169—179), ekkép foglalható össze: Amikor elérkezett Izrael kivonulásának ideje, megemlékeztek arról, hogy József eszkiével kötelezte testvéreit, hogy az ő holttestét vigyék magukkal a Szentföldre. Mózes 3 nap és 3 éjjel lélekszakadva fut, hogy nyomára főjjon. Végül találkozik egy nővel, aki elvezeti a Nilushoz: itt e helyütt sülyesztették el az egyiptomi varázslók József 500 mázsás koporsóját, hogy Izrael fiai ne akad hassanak reá, ne vonulhassanak ki. József koporsójáról nyerte a Nilus áldó, termékenyítő erejét. Mózes könyörög: József, József, elérkezett az őra, amelyben Izrael beválthatja az esküt, melyet neked tett. Ha föl-szállsz, jó; ha nem, föl vagyunk oldva eskünk alól. A csodás istennév segítségével Mózes fölúsztatja a sülyos koporsót, de ott állottak az egyiptomi varázslók készítette ebek aranyból, ezek megcsaholják Mózes, Mózes elnémítja őket. A koporsót elviszi magával a Szentföldre.

Evvel egybevetik azt az egyiptomi mythost, amelyet teljes kerektségében csak Plutarchos, De Iside et Osiride őrzött meg. Geb, a föld istenének és Nut, az ég istennőjének házasságából Osiris és Seth istenek, Isis és Nephthys istennők születnek. Osiris nőül veszi Isist, Seth nőül Nephthyst, a föld feletti uralom Osirisnak jut. A féltékeny Seth lábába csalja Osirist, ráborítja fedelét, lezárja, a Nilusba dobja. Athyr hó 17-én, Isis lélekszakadva keresi, végre megtalálja. Athyr hó 19-én ünneplik Osiris feltámadásának ünnepét, — Isis eszerint 3 napig kereste.

Az egyezés szembeszökik. Józsefet is, Osirist is a Nilusba sülyesztik. Mindegyiküket 3 napig keresik, mindegyiket nő találja meg. Az Osiris-mythosban a 3 nap avval van megokolva, hogy Osiris a holdnak istene, a hold pedig minden hónap végén 3 napig láthatatlan, tehát meghal. Ez a vonás a József legendában jelentés nélküli, nyilván tehát át van véve az egyiptomi mythosból.

Osiris—József holdisten voltának nyomai sajátságoskép fellelhetők a József legenda késő muszlim változatában. Thalabi és Damíri beszéli: amikor Izrael kivonul Egyiptomból, elsőtétül fölöttük az ég, nem látják az utat; mihelyt nőtől vezetve megtalálják József holttestét, felragyog felettük a hold. — Csak tartózkodva merem felhozni, hogy József és a hold összekapcsolásának nyomát talán az ú. n. József testamentum is őrzi. Testamentumának legvégén József rendelkezik: Vigyék magatokkal csontjaimat; ha magatokkal viszitek, Isten veletek lesz világosságban, az egyiptomiakra pedig Beliar borul sötétséggel.

III. Osiris és Dániel koporsója.

Osiris nemcsak a hold istene, hanem a Nilus istene is: Nilus iszapja a teste, Nilus vize az ő vére. Minek köszönhető a Nilus termékenyítő ereje? Nyilván Osirisnak. Artapanos úgy magyarázza, hogy Mózes botja, melyet a Nilus fölé emelt, termékenyítette meg. Az aggáda más okát tudja: József testét az egyiptomiak azért sülyesztették a Nilusba, כדי שיתברכו מימי נילוס (Szóta 13/a). A harc, amely Osiris—Isis közt egyrészt, másrészt Seth közt folyik, úgy értelmezhető, mint a természetes küzdelem a Nilus termékenyítette föld közt és a sivatag közt. (Bertholet—Lehmann: Lehrbuch der Religionsgeschichte I. 456.) Ennek visszhangját hallhatjuk ki a legendának késő muszlim változatából, amelyet Al-Kisza ekkép beszél: Józsefet eltemették Fajjüm vidékén. Ez fölvirul bőségben, termékenységgben, — szemközt a part száraz, kopár lett. Erre Fáraó fordul Efraimhoz, temesse el atyját Egyiptomban. Eltemetik. Akkor meg ez a vidék bővelkedik áldásban, a szembenlevő elsorvad. Végül a koporsót a Nilusba sülyesztik, hogy mindkét partja részesedjék termékenyítő áldásában.

A József legendának ez az alakulata megteremtette a legendát Dániel koporsójáról. Már Theodosius (VI. sz.) tud róla, hogy ezt a koporsót Súsánban őrzik. Késő arab forrás beszéli, hogy amikor az arabok elfoglalták Súsánt (640. táján), a muszlim generális ideiglenesen elterelte az ottani folyónak medrét, a kiszáritott mederbe sülyesztette Dániel koporsóját, majd pedig visszatérte a folyót, úgy, hogy hullámai a próféta teste fölött hömpölyögnek.

Tudelai Benjamin (XII. század) és utána Regensburgi Petachjah másként tudja, Dániel koporsóját Súsán városában őrizték. Soká a Tigris partján. Itt a zsidók bő jólétben élnek. A rúlsó part szegény lakói részesedni óhajtanak a koporsóadta áldásban. Megegyeznek: a koporsó egy évig az egyik, egy évig a másik parton nyugodjék. De Szandzsár perzsa sah megítközik azon, hogy a koporsó átszállításával sértik a prófétának járó kegyeletet. Leméreti a Tigris hídját, a közepén láncokon felölgatja az üvegekoporsót.

A XVIII. század óta újabb hagyomány ismeretes, amely Dániel koporsóját a kiszásiai Tarsusba helyezi. Barker W. B. így írja le: A törökök Tarsus városában tisztelettel őrzik Dániel koporsóját mecsetben, amely azelőtt keresztény egyház volt. A koporsó 40 lábnyra a föld színe alá van sülyesztve. Fölötte folyik a Cydnus folyónak evg áva. (Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans 1929. 298—303.)

Igy tehát az Osiris mythos a József aggádán keresztül a Dániel legendában szinte napjainkig él.

IV. Pháraó elvadított harci méné.

Némi habozással illesztünk bele ebbe a keretbe egy legendát, melynek merészségén meglepődhetünk. Egy midrasban olvassuk R. Josua b. Karcha aggádáját: Amikor Pháraó a tengernek nekivágtat, harci mént ül meg; Isten megjelenik előtte kancával (Abóth R. Nathan A. XXVII.). Világosabban egy későbbi midrás: az egyiptomiak a visszaáradó tenger előtt meghátrálnak. Mit tesz Isten? Megjelenik kanca hátán, Pháraó ménje a kanca után nekirohan a hullámoknak (Pirké R. Eliezer XLII.).

A muszlim legenda, nyílván fennakadva ezen a blasphemiával határos költésen, enyhíti a képzeletet. Az egyiptomi sereget Hámán 7.700.000 harci ménre ülteti. Amikor a Pháraó előtt meghasad a tenger, ménje megtorpan, meghátrál. Ekkor égből száll Gábiel arkangyal kanca hátán; Pháraó lova megszimatozza a kancát, utána rohan a tátongó örvénybe. (Tabari, Annales I. 480.) Al-Kiszái megtoldja: Mihály arkangyal utána-kergeti a többi egyiptomi mént, valamennyien belevesznek.

Ennek a bizzarr motívumnak régi példáját találjuk az óegyiptomi irodalomban. III. Thutmosis és II. Amenhotep (XV. század Kr. e.) egyik hadvezérének Amen-em Hebének sziklásírjáján, Theben nyugati oldalán fölirat elbeszéli a hadvezérnek dicső tetteit. Többek közt ekkép is dicsekszik: Kades fejedelme az ellenséges seregből az egyiptomi seregnek nekiszabadít kancát. [Nyílván, hogy az egyiptomi hadiszekerek elé fogott méneket elvadítsa.] De én leszálltam, gyalog üzőbe vettem, lándzsámmal megöltem, farkát diadalmasan a király elé vittem. (Gressmann A O T B I. 89. k.)

Ekkép ez a motívum talán egyiptomi eredetű s az aggádnem ugyan kellő vallásos mértéktartással, de élénk érzékkel a couleur locale iránt épp az Egyiptomról szóló mondaköltésébe illesztette bele ezt az egyiptomi eredetű motívumot.

V. Szemernyi asztrológia.

Végül itt pedzek egy problémát, amely ebben az Emlékönyvben kiváltképp helyénvalónak tűnik fel. A pal. aggádisták egyik legjelentősebbjének, Jósua ben Lévinek feljegyzéseiben számos adat foglaltatik arról az asztrológiai hatásról, amelyet csillagzat arra gyakorol, aki alatta születik. Ime az egyik: aki a כוכב Mercurius csillagzat alatt születik, az fölvilágosodott, bölcs ember lesz, mivel Mercurius a Napnak írdeákja. (Sabb. 156/a.)

Az a benyomásom, hogy itt erősebb egyiptomi asztrológiai motívumokkal van dolgunk. Mercuriust már a hellenisztikus kor azonosította Tóth-Hermes-szel (Artapanos továbbmegy:

Mózeszt azonosítja Tóth-Hermes-szel). Már pedig Tóth az írásnak felfedezője, az istenek írdeákja, az alvilágban is Osiris jegyzője, a tudományok istene. Jósua Ben Lévinél Mercurius a Napnak írdeákja, már pedig Osiris a Napnak istene. Az araboknál Mercurius egyik neve *al-Kátib*, az írdeák.

Nem hallgathatom el, hogy itt az egyiptomi hatás nem az egyedül lehetséges. Babylonra is gondolhatunk. A babylon mythológiában az istenek írdeákja a földön Bélit-séri istennő, az égben Nebo. Nebo az isten az írdeásszóval, ő jegyzi be újév napján az egyes emberek sorsát, amint azt Marduk megszabja. Ez utóbbi képzet nyilván Babylonból került át az aggádai költészetbe s innen a zsidó néphitbe.

Itt tehát ingadozhatunk, vajjon egyiptomi vagy babylon hatással állunk-e szemben. Ezért evvel a problémával zárjuk, amelynek megítélésére épp az a férfiú van hivatva, akinek ezen Emlékkönyv szentelve van: a magyar egyptologus, aki a keleti időszámítás és csillagászat kérdéseinek Európa ismerte és elismerte mestere.

Heller Bernádt.

A MAGYAR NEMZETI MÚZEUM „BESZÁMIM“-TARTÓI

I. A habdáláh

1899 október hó 10-én a Magyar Nemzeti Múzeumhoz került **Mahler** Ede dr. egyetemi magántanár. Láttam bejegyzéseit a katalógusokban, és úgy hiszem, jólesik neki, hogy jubileuma alkalmából felkeresem a majdnem másfél évszázados múzeumunkat, ahol a jubiláns mint fiatal ember működött, és zsidó vonatkozású gyűjteményéből ismertetem a „beszámim“ (fűszer)-tartókat.

Még Heine korában, de még gyermekkoromban is, nehezen vált meg a zsidó ember a sabbosztól. De fájt nagymamának: „a der libe sabbesz koides geht eweg“, hogy a kedves, szent szombat útra kel és mi unokák is szomorkodtunk, mert másnap iskolába kellett mennünk és egy hétig nélkülözni kell majd a finom süteményt. Pedig mi már olyan korban éltünk, amely antiszemitizmust nem ismert, amelyben Nagymagyarországon talán egy pár pánszláv lutheránuson kívül zsidót keresztény nem gyűlölt. Volt már zsidó, aki szombaton, ha az udvar felől, de kiszolgált vevőit, de péntekeste templomból hazajövet megáldotta az apa gyermekeit, boldogan üdvözölte a gyertyapár és a letakart fonatos kenyér (barchesz) előtt ülő hitvesét és otthonában üdvözölte a szolgálattelvő angyalokat: „Salóm aléchem mal'aché hassórész...“ Üdv nektek, szolgálattelvő angyalok, küldöttjei a Legfőbbnek, akik jöttetek a Királytól, a Királyok Királyától, a Szenttől — dicsértessék a neve. Érkezétek a béke jegyében, ti a béke angyalai... áldjatok meg engem...

S a pihenés, a nyugalom, a templombajárás napja, a szombat, távozni készül. A szertartás, amely szemléltetése a hitnek, ünnepélyessé teszi a búcsúszót; e búcsúzó az ú. n. *habdáláh*. Az állami függetlenség korában a habdáláh-intézmény ismeretlen; a Kr. u. III. században még csak a szombatesti imában utalnak a szombat távozására; a gáluthban, az exiliumban fejlődött ki a *habdalah*-szertartás négyes tagoltságával:

1. Serleg tele borral, szeszes itallal (abstinens tejfel is).
2. A viaszgyertya-nyaláb (habdáláh).

3. Többféle *fűszer* (*beszámim*) szagolása.

4. Utalás a hetedik nap és a hétköznap megkülönböztetésére.

A „beszámim“ szagolása ihlette meg Heinet; még komoly munkában is, így Hamburger, Real-Encyclopaedie des Judentums, Suppl. II. 79. szónoki frázis ezen szertartás magyarázata: „Der Grund dieses Brauches ist die Stärkung der Seele, die beim Ausgang der sabbatlichen Feier eine Leere, Ermattung und Verstimmung fühle.“ (E szokás alapja a léleknek tisztítése, amely a szombati ünnep távozásakor ürességet, lankadást, lehangoltságot érez.)

Magam azt hittem, hogy szimboluma a különösen szombaton az áldozati kultusz egyik főkéllékének, a füstölgésnek (ketó-reth), amiről szól is a szombati muszafima befejező tahnudi (Krithót I.) értekezés és áldozásnál divó füstölő szerről.

De ekkor utána nézek Elbogen Ismar értekezésében (I. Elbogen, Eingang und Ausgang des Sabbats. Festschrift zu Israel Lewy's siebzigsten Geburtstag. Breslau, 1911.) és vége minden homilétikának, minden szimbolumnak.

A szombat tiszteletére egy harmadik lakomát tartottak, még pedig közös cenat (étkezést; ma is ismeretes mint salós szúddóh). „Wenn diese Mahlzeit zu Ende ging, war der Ausgang des Sabbats eingetreten, der ebenfalls durch ein kurzes Signal angezeigt wurde: da wurde Licht gebracht und der Segen über das Licht gesprochen, dann, wie nach der Mahlzeit üblich, dann das Becken mit den angezündeten Gewürzen; das gab Anlass zum Segen über die Wohlgerüche.“ (183. l.) (Ha vége van ezen [harmadik] lakomának, ha beállott a szombat kimenetele, amelyet szintén rövid jelzés (sófar vagy trombita) tudtul adott: behoztak gyertyát (mécesst, fáklyát stb.) és elmondták a fény fölötti áldást, azután, mint lakoma után szokásos volt, a meggyújtott füstölőszeres medencét; ez rávitte [a lakomázókat], hogy áldást mondjanak az illatos fűszerek (beszámim) alkotóiára.)¹⁾

II. Beszámim-tartók.²⁾

Érdekes jelenség, hogy a leggyakoribb alakja a beszámim-tartóknak a *torony*, amelyet zsinagógáin a konzervatív szellem meg nem tűrt és ma sem tűr meg.

1. Ezüst, XVII. századból fűszertartó. Az egész négy részből álló *gótikus* katedrális-torony. A tartó talpa trébelt ezüst:

¹⁾ Okori lexikonokban nem találtam utalást arra, hogy a görögöknél és rómaiaknál szokásos volt-e. Ott az ételzag ellensúlyozására szolgálhatta a rózsafűzér. Tömjén és más illatszert talán perzsa eredetű szokás.

²⁾ A zarárjelben a leltári szám szerepel.

alapja hatszög; pereme trébelt virágkoszorú; a koszorúból kiemelkedik egy hatoldalú piramis; a lapok díszítése trébelt tölgylevél. A talapzat szára hat síma oldalú csonka piramis; nodusa hatoldalú kocka.

A törzs hat áttört művi kapuzat; az egyik falnak závarral ellátott ajtócskaja van.

A kapuzatot a felső rozettás-ablakú lemezekről csipkés guirlande választja el. A pereme kígyóbőrű vonaldíszes és akanthuslevelű csipke.

Az ablakközök oszlopok egy-egy öntött emberi szobrocskával (2 szobrocscsa hiányzik). Ez emelethez szögecs ragasztja a toronysisakot. (Ez töredék: megvan a sisak az ezüst csengővel.) (1899/34.)

2. Ezüst, 1863-ból való.

A talpa négy üres félgömbre illesztett filigrán munkájú körselelt és a körseletek érintkező pontjából kiemelkedő rovátkás ezüst sodrony; amelyet nodus helyett a toronyszobát tartó összefutó sodrony találkozási helyén hat szirmú virágkehely választ el.

A toronyszobát a toronnyal ezüst sróf tartja össze; a sróf vége félgömb. A toronyszoba ajtaja hiányzik.

A toronysisak filigrán csonka piramis, alján félkör alakú nyílásokkal. A csonka piramis dísze hatszirmú virág, ilyen virágkehelyből emelkedik a tömör ezüst vitorlatartó rúd. (1911/86. sz.)

3. Ezüst, pohár-alakú talapzat és ráilleszthető fedél. Itt az alsórész a fűszertartó, trébelt ezüst; a talpából kiemelkedik a szára; nodusa gerezdes gömb; a tartó maga szabályos henger.

A fedél trébelt csonka kúp. Pereme dudor; ebből kiemelkedik négy vésett, stilizált akanthuslevéllel díszített csonka kúp; ezt körülveszi dudoros és hengeres ezüst gyöngykoszorú; a tetején van egy négyszirmú ezüst virág; a bibeszáron kis ezüst vitorla. (1913/11.)

4. Filigrán munkájú ezüst, 1812-ből. (Barokk.) Síma négyszetalakú ezüst keretből kiemelkedik a filigrán talpa. Barokk dudoros keretben van az ugyan filigrán csonka piramis; a nodus tízszirmú virág; a nodus felett filigrán talpas kosárka.

Ezen nyugszik az ezüst négyzetes alapú toronyház, amelynek négy filigrán fala van; az egyiken ajtó van (t. i. csak a töredéke). A falak szélén van egy-egy rovátkás zászlórúd ezüstlemez vitorlával. A toronyházban van az ezüst csengő.

A toronysisak négyzetes, kettős ablakkal ellátott szoba; rajta a filigrán körtealakú sisak; a sisak gömbben végződik, amelyről tizenegy csavart csíkos lobogó leng. A zászlórúd ezüst filigrán gömbben végződik. (1913/15. 2.)

5. Ezüst beszámim-tartó töredéke. Hatszögű, áttört pikelyszerű, síma kerettel ellátott rácsos erkély.

Beszámim-tartó, de *nem* a habdalah-szertartáshoz tartozik az újkori gyönyörű, nagyértékű csengős torony *assisi Szent Ferenc* zománcos képével. A torony 39,7 cm. magas, két négyoldalú filigrán hasáb és ezek fölött piramis. Szép filigrán munka, ékköves: 2 nagyobb rubin (a harmadik hiányzik), 4 egy amethyst hiányzik. A talpának dísze: négy oroszlánkaromat négy rekeszes foglalatú zafír díszíti.

A falakat áttöri két-két ablak; az ablakközöket rekeszbe foglalt smaragd ékesíti.

A talapzat szélén olvasható:

Francisco Liszt Ioannes Card. Scitovszky (Primas) R. Hung. 1865.

A toronysisak gömbjén kereszt van. (1887/41. 21.) Mindenestre érdekes, hogy e nagyműveltségű, majdnem renaissance egyházfejedelem ilyen ajándékkal kedveskedett a Maestronak.

Budapest, 1937 május havában

Kohlbach Bertalan.

RABBINISCHE NACHRICHTEN ÜBER DAS ALTE AEGYPTEN

Gern schliesse ich mich denen an, die Herrn Professor Dr. Eduard *Mahler* zu seinem 80. Wiegenfeste eine literarische Ehrengabe darbringen wollen. Besonders ist das die Pflicht derer, die aus seinen zahlreichen grundgelehrten Werken und Schriften Nutzen und Wissen gezogen haben, und in dieser Lage befinden sich viele. Mir, den er mit seiner jahrelangen Freundschaft ausgezeichnet hat, ist das nicht nur Pflicht, sondern auch ein Vergnügen.

Ich sollte hiebei *Mahler* in das Gebiet folgen, das er so souverain beherrscht, in das Gebiet der Chronologie und Aegyptologie. Und das eben fällt mir schwer, da mir beide Gebiete fremd sind. Immerhin kann ich auf einige Arbeiten verweisen, die wenigstens die Aegyptologie ein wenig berühren.¹⁾ An diese Arbeiten knüpfe ich an, wenn ich im Nachfolgenden einige Nachrichten behandle, die im rabbinischen Schrifttum über das *alte* Aegypten vorhanden sind. *Mahler* selbst hat in vielen seiner Werke, und ganz besonders in seinem „Handbuch der jüdischen Chronologie“, wiederholt an die rabbinischen Traditionen, die ihm so gut bekannt sind, angeknüpft; ein Gleiches zu tun soll auch mir, in diesem ihm zu Ehren geschriebenen Aufsätze, gestattet sein.

1. Palästina unter ägyptischer Herrschaft schon zur Patriarchenzeit

Die Bibel selbst lässt noch nicht ahnen, dass Aegypten in Palästina eine Vormachtstellung besass auch zu einer Zeit, in der es in Kanaan lauter unabhängige Königreiche zu geben schienen. Was ein Abraham, Isaak und Jakob und allenfalls auch Joseph mit „Mizraim“ zu tun hatten, schienen mehr ein Idyll zu

¹⁾ In der Schrift „Bibliographie der Schriften Prof. Samuel Krauss“ (von Dr. Eli *Strauss*, Wien 1937) sind das die Nummern 9, 10, 14, 380, 406, 413, 444, 455, 499, 531, 569, 616, 766, 853 (Anzeige von *Mahler's* Chronologie), 1163, 1204, 1315. Einiges davon wird weiter unten auch dem Thema nach genannt werden.

sein als Politik, Krieg und Völkerschicksal. Heute wissen wir das anders. Zwar schreibt schon Leopold von *Ranke*:²⁾ „Kanaan; dessen Name in den dem Sethos gewidmeten Inschriften vorkommt, erscheint hier in einem charakteristischen Schwanken zwischen Autonomie und Abhängigkeit, — einzelne Städte und ihre Könige, Verehrer und Anbeter des Baal in seinen verschiedenen Formen und der Astarte, in Krieg und Frieden an die Ägypter geknüpft, aber doch unabhängig“ — und das sind kernige Worte und eine vortreffliche Schilderung. Doch, ein Positives bieten heute Namen wie Habiru, El-Amarnabriefe und Staatsarchiv von Boghazköi. Wiederum sei es mir gestattet, den heutigen Stand der Wissenschaft in dieser Frage mit den Worten eines modernen Geschichtsforschers zu kennzeichnen:³⁾ „The previous history of the Hebrew groups made their conquest of Canaan particularly characteristic. Before their arrival in Palestine, some of these Habiru had apparently established some sort of connection with the mature civilisation of Babylonia. Others had been under the domination of Egypt for a long while. Long before the incursion of the Hebrews, Palestine itself was the battle ground of many races and ideas, and Babylonian, Egyptian and Hittite influences continued powerful.“

Im Lichte dieser Erscheinungen ist es nun interessant zu sehen, wie ein bisher unbeachtet gebliebener Ausspruch eines Aggadisten (es ist das R. *Levi* in Genesis Rabba c. 75, 11 p. 594 ed. Theodor-Albeck)⁴⁾ uns geradezu in das politische Getriebe der Patriarchenzeit hineinführt. Ist schon der in der Bibel berichtete „Krieg“ Esaus gegen seinen Bruder Jakob ein Zeichen der Zeit, so noch mehr die aggadischen Bemerkungen zu diesem „Ereignis“ (Gen. R. ib.). Danach war Esau mit seinem Kriegszug nicht allein, sondern *neun* Kronen tragende Könige waren mit ihm vereint, von denen ein jeder über 400 Mann Befehlshaber gebot;⁵⁾ die 400 Mann Esaus werden nämlich zu

²⁾ Weltgeschichte (Gutenberg-Verlag, Wien, Zürich, Hamburg, Budapest; Jahr fehlt; Vorwort der Herausgeber; 1928) Band 1, Seite 32, Vgl. auch R. *Kittel*, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl. (Gotha 1912) I, 94.

³⁾ Salo Wittmayer *Baron*, A Social and Religious History of the Jews (New York 1937) I, 34.

⁴⁾ In die Textgestaltung gewähren tiefe Einblicke die von den Herausgebern gesammelten variae lectiones und der angefügte Kommentar (s. daselbst).

⁵⁾ Diese Sache wird im Kommentar daselbst aus dem „Grossen“ Midrasch angeführt; der Urheber ist Rabbi Samuel bar Nachmani. Ueberliefert ist die Lesart „neun Könige“, doch will Theodor dafür „vierhundert“ Könige lesen (ה' statt תשעה), was ein Unding wäre. Der Aggadist will offenbar 9 Könige plus Esau = 10. Man kann aber nicht sagen, dass diese Zahl irgendwie historisch wäre. Eine Zahl von 400 auserwählten Kriegern kommt zweimal vor in der Amen-Inchrift im Jahre 43 des Königs Usartan (*Brugsch* [s. weiter u.] S. 129).

ebensovielen Befehlshabern gemacht, und ebenso die Mannen der mit ihm vereinten Könige. Ich gebe zu, dass hierin viel Phantasie unterläuft, aber die Verbindung Esaus mit gleichartigen Gaukönigen entspricht ganz genau der Lage der Zeit. Nun geht aber der Aggadist *Levi* einen Schritt weiter und legt dem Esau folgenden Plan unter: Er hatte sich die *Agoranomie von Aegypten* geholt.⁶⁾ Das ist: er hatte sich in den politischen Dienst Aegyptens begeben, mit anderen Worten: Esau, der Gaukönig von Edom, war ein Parteigänger der ägyptischen Grossmacht geworden. Er dachte sich nun: „Komme ich ihm (dem Jakob) bei, so ist est gut; wo nicht, befehle ich ihm: Entrichte den Zoll! Und damit im Zusammenhange (d. i. da sich Jakob das zu tun weigern wird) werde ich ihn töten.“⁷⁾ Das heisst aber soviel, dass Esau damit rechnet, sein Bruder Jakob werde den Gehorsam an Aegypten verweigern, worauf er, Esau, das Recht habe, den Rebellen zu töten. Professor Dr. Wilhelm *Bacher*⁸⁾ hat die Sachlage richtig erkannt, wenn er mit der ihm eigenen Kürze sagt: „Levi denkt sich Aegypten als Herrn der Zölle in Syrien.“ Schon das Wort „Syrien“ ist recht politisch gedacht, denn für die ägyptische Machtstellung handelte es sich nicht um das kleine Edom allein, auch nicht um Kanaan, sondern um das ganze Gebiet, das wir heute Syrien nennen. Die Sache selbst kann sich unter Thutmosis III. zugetragen ha-

⁶⁾ Im Texte *אגורמי*, ein Wort, das nach allgemeiner Ansicht in *agoronomia* zu berichtigen ist (s. meine Lehnwörter II, 11). Das Wort weist übrigens viele Varianten auf (s. Theodor zur Stelle). Was „Agoranomie“ ist, erhellt am besten aus Lev. Rabba c. 1. 8. wo folgendes Gleichnis (*משל*) mitgeteilt wird: Ein König zieht in eine Provinz (*מדינה*) kann auch Stadt bedeuten) ein; mit wem wohl spricht er zuerst? Doch mit dem Agoranomen der Stadt. Warum? Weil es dieser ist, der mit dem „Leben“ (Proviant) der Provinz befasst ist. Der Agoranom scheint also der höchste und wichtigste Beamte in der Provinz gewesen zu sein. Sein Amt entspricht der aedilitas der Römer. Das griechische Wort darf uns nicht irreführen; als diese Worte gesprochen wurden, lebte man bereits in der griechischen Welt. Die Sache selbst müssen wir ins „Aegyptische“ übertragen.

⁷⁾ Die Worte, die dem Esau in den Mund gelegt werden, werden im Texte aramäisch mitgeteilt. Das selbst will was bedeuten. Sie sind etwas schwierig aufzufassen, umso mehr aber muss man sie festhalten. Schon im Buche „Sekhel Tob“ erscheint unsere Stelle gekürzt und leichter gefasst: zu meinem Bedauern kürzt auch *Bacher* (s. weiter unten) und merkt das gar nicht an. Auch gibt er die Stelle so wieder: „auffordern, den Zoll zu entrichten und während der Anstalten hiezu Gelegenheit finden, ihn zu töten.“ Ich aber fasse die Worte *וְיִנְיָן בְּךָ* so auf: Daraus kann etwas entstehen, dass ich ihn töten kann, nämlich, wenn er den Zoll verweigert. Uebrigens ist *מִכֶּסֶךְ* nicht gerade Zoll, sondern jede Art Tribut. *Ben Jehuda*, Thesaurus s. v. übersetzt richtig: Abgabe, taxe, tax.

⁸⁾ Die Agada der pal. Amoräer, II, 346 Anm. 3.

ben.⁹⁾ der von 1503 bis 1449 regiert hat. Nur davon hätte *Bacher* nicht sprechen sollen, dass Esau den Jakob töten wolle, während dieser „Anstalten“ macht um den Zoll zu entrichten, denn welcher Anstalten bedarf es dazu? Vielmehr ist der Sinn der, dass Jakob ob der Zumutung, an Aegypten Steuer zu zahlen, in Harnisch geraten kann, eine Zumutung, die ihm von seinem Bruder, dem neugebackenen ägyptischen Oberbeamten, gestellt worden war, wodoch dieser auf die Freiheit „Kanaans“ hätte besser bedacht sein sollen. Im Sinne des Midrasch war also Jakob derjenige, der „patriotisch“ gedacht hat, und kein „Verräter“ war, als den sich Esau anschickte.

Von vornherein musste Esau darauf gefasst sein, dass sein Bruder ihm Widerstand leisten werde, und das geht eigentlich auch aus der Bibel hervor, denn sonst wäre doch Esau nicht mit 400 Mann zum Kriege ausgezogen und Jakob hätte nicht die strategischen Vorkehrungen getroffen, die die Bibel (Gen. 32, 8 ff.) von ihm berichtet. Es ist zu keinem Kriege gekommen — es hätte aber zu einem Kriege kommen können. Auch diesen Gedanken finden wir im Midrasch deutlicher ausgedrückt, als es vom Texte der Bibel bedingt wird. Allgemein ist bekannt, dass der Midrasch annimmt, Jakob habe sich in dieser Lage zu drei Dingen vorbereitet: zum Geschenk, zum Gebet und zum Kriege (*מלחמה*¹⁰⁾). Wie kommt die „Tradition“ zu der Annahme, dass sich Jakob auch zu einem Kriege gerüstet habe? Nach dem Gesagten ist es aber klar: Druck löst Gegendruck aus; hie der Parteigänger Aegyptens, hie der kanaanäische Gaufürst, der seine Freiheit nicht aufgeben will. Ja, derselbe Aggadist *Levi* weiss sogar von einer Kriegslust Jakobs zu berichten (Koh. R. zu 9, 18): „Besser Weisheit als Kriegswaffen“ (Text) deutet er: Die Weisheit Jakobs taugte mehr als die Kriegswaffen Esaus: er hat nämlich seine Mannen, die von innen wohlgerüstet waren, äusserlich in weisse (Friedens-) gewänder gesteckt, auf alle Fälle ... Die zwei Aussprüche Levis: der eine, dass Esau sich in Aegyptens Dienste begab, der zweite, dass Jakob sich in der angegebenen Weise auch zum Kriege bereitfand — sind in unseren Quellen weit auseinander gerissen,¹¹⁾ aber inhaltlich ge-

⁹⁾ *Mahler* selbst hat in verschiedenen seiner Schriften die Chronologie der ägyptischen Herrscher zusammengestellt, so unter anderem in seinem hebr. Aufsätze über den Auszug aus Mizraim in der Zeitschrift „D'bir“ I, 13.

¹⁰⁾ Die Sache ist zumindest aus Raschi zu Gen. 32, 9 bekannt. „Diese Raschi“ beruht natürlich auf einem Midrasch. *Bacher* (a. a. O.) belegt das wie folgt: Koh. R. zu 9, 18 (dieses von demselben Aggadisten *Levi*): anonym Tanch. B. *ישלח* 6 (daraus Jalkut I, 131. *Raschi* und *Tobija* b. El. zu 32, 9); innerhalb der Aggada eines späteren Autors anonym Pesikta 139 a.

¹¹⁾ Der Zufall (gewiss nur dieser, und nicht aus Absicht) hat es bewirkt, dass bei *Bacher* die beiden Aggadas Levis neben einander gestellt worden sind.

hören sie zusammen. Woher kennt *Levi*, der im 3. Jh. n. Chr. gelebt hatte, die Dinge, die er so trefflich schildert? Aus „Tradition“ — das wäre noch das beste, denn das würde besagen, dass sich die Spur dieser Ereignisse mündlich erhalten habe, aber es kann auch bloss Erwägung sein, und politisch träfe auch diese zu, oder auch nur Deutung der betreffenden Schriftstellen, und auch das hat vieles für sich.

Die kriegerischen Vorbereitungen Jakobs im Falle Esau werden in dem bekannten Sagenbuch „Sepher ha-Jaschar“¹² noch weiter ausgemalt. In diesem Buche wird bekanntlich auch über die Kriege Jakobs und seiner Söhne mit den Kanaanitern viel gesprochen; diese sollen entstanden sein wegen der Tat der beiden Jakobsöhne in Sichem (Gen. 34). Der Krieg Esau-Jakob und dessen Hintergründe, die wir hier annehmen, wäre schliesslich für die damaligen Zustände Kanaans nicht minder begreiflich, als der von der Bibel selbst berichtete Krieg der Jakobsöhne gegen Sichem; er hätte aber auch schon ein Analogon in dem Kriege, den Abraham gegen die morgenländischen Könige geführt hat (Gen. 14). Wir erinnern auch an die sogenannte Hyksos-Zeit in Aegypten,¹³ wo einzelne Nomadenstämme ganz gewaltige Taten in fremden Ländern ausführen können; auch an die angeblichen Kriege Mosis in Aethiopien, die bereits von Josephus Flavius¹⁴ und unabhängig von ihm auch in der Aggada berichtet werden.¹⁵ In Bezug auf die Kuschiterin, die sich Moses zur Frau genommen (Num. 12, 1), vgl. Pseudo-Jonathan z. St., wonach dieselbe identisch ist mit Zipporah, die doch bekanntlich aus Midjan war; jenes „Kusch“ muss man eben in Midjan suchen. Die Lokalität ist heute noch bekannt und wird sie von den Arabern der Gegend heute מִדְיָן „Schaibs Höhle“ genannt (Schaib ist bei den Arabern = Jethro);¹⁶ so sehr erhält sich Sagenhaftes im Munde der Anwohner bis auf den heutigen Tag! Man muss also diesen Dingen recht viel Aufmerksamkeit schenken.

¹² Ed. L. Goldschmiedt (Berlin 1923) S. 106 ff.

¹³ Vgl. Walther Wolf, Der Stand der Hyksosfrage, ZDMG 83 (1929) 67—79.

¹⁴ Vgl. Salomo Rappaport, Agada und Exegese bei Flavius Josephus (Wien 1930) S. 28.

¹⁵ A. Rosmarin, Moses im Lichte der Agada (New York 1932) S. 65 ff.

¹⁶ Die Lokalität entnehme ich der Schrift: M. J. Leibovitch, Les Inscriptions Protosinaïtiques (Extrait du Bulletin de l'Institut d'Égypte T. xvi, Le Caire 1934) p. 30. Dasselbe auch in seiner Schrift „Sinai und Midjan“ סִינַי וּמִדְיָן (SA aus dem סִינַי וּמִדְיָן d. i. Sammelbande der Hebr. Gesellschaft für die Erforschung Palästinas und seiner Altertümer) Jerusalem-Tel Aviv 5694 S. 19.

2. Die ägyptischen Sinaibergwerke.

Unter diesem Titel habe ich in meinem Werke „Antoninus und Rabbi“ (Wien 1910)¹⁷ eine Anzahl rabbinischer Stellen zusammengestellt und beleuchtet, die uns in überraschender Weise Nachricht geben von ägyptischen Bergwerken, die sich auf der Halbinsel Sinai befanden. Nichts verlautet in der Bibel über diesen Zweig des altägyptischen Lebens, und auch die moderne Wissenschaft ist erst jüngst, das ist vor etwa einem halben Jahrhundert, in den Besitz von Daten gelangt, die dieses Factum bestätigen. Die Hauptarbeit hat R. P. Burton¹⁸ geleistet, und er ist es, der auch die interessante Tatsache eines Kuschiter-Stammes in Midjan bzw. auf der Sinaihalbinsel feststellt. Es ist dieselbe Gegend, in der auch die sogenannten Sinaiinschriften gefunden wurden, ehrwürdige Ueberreste einer alten Zeit, die noch, wenn sie einmal richtig gelesen und gedeutet sind, über die Israeliten der vormosaïschen Epoche wichtige Aufschlüsse werden geben können. Jedenfalls ist es die Gegend, in der sich hebräische Stämme oder ihre Verwandten aufgehalten, wo hernach die Israeliten mindestens durchgezogen sind. Hier wohnte der Stamm der Madiou, wahrscheinlich = Midjan, mit dem die Hebräer gewiss in Verbindung gestanden waren.¹⁹

In vielfacher Beziehung nun werden Moses und die Israeliten mit diesen sinaitischen Bergwerken in Verbindung gebracht. Alles nur im Midrasch, also in der Tradition, und nichts in der Bibel selbst. Wir werden auch finden, dass namentlich der uns bereits bekannte Aggadist *Levi* auch hier ein Wort spricht.

Wir teilen diese Nachrichten in 4 Gruppen: Reichtum der Israeliten im allgemeinen, der des Moses und des Korach im besonderen, und der des Ahasveros in einem bestimmten Sinne.

1. Ein Tanna will wissen, dass die Israeliten bei ihrem Auszüge aus Mizraim solch reiche Schätze mitnahmen, dass ein

¹⁷ XVII. Jahresbericht der Isr. Theol. Lehranstalt in Wien.

¹⁸ The Gold Mines of Midjan and the ruined Cities of Midjan, London 1878. Andere Literatur s. „Antoninus und Rabbi“ S. 13, Anm. 2. Neuestens s. Robert Eisler, Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbauggebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabätdenkmalen aus der Zeit der XII. bis XVIII. Dynastie (Freib. i. Br. 1919). Noch anderes s. in den Schriften des bereits genannten M. J. Leibovitch.

¹⁹ Vgl. Leibovitch, Les Inscriptions Protosinaïtiques S. 29: „Pour présenter se facteur sémitique, des Hebreux, sortant d'Égypte et passant par le Sinai, sont tous indiqués“. Ib. . . . le contact des Hebreux avec les Madiou . . .

jeder von ihnen neunzig libysche²⁰⁾ Esel zum Tragen der Last nötig hatte.²¹⁾ Erstaunt fragen wir, woher diese phantastische Annahme? Aber schon die Erwähnung der libyschen Tragtiere versetzt uns in das richtige Milieu: Bei dem Wirrwarr des Auszuges haben es die Israeliten verstanden, sich der Schätze zu bemächtigen, die sie in den von ihnen vielleicht selbst bearbei-

²⁰⁾ Hier, wo wir es mit ägyptischen Dingen zu tun haben, passt am besten libyscher Esel. Desgleichen bei den Geschenken, die Jakob seinem Bruder Esau gibt (Gen. 32, 16, wo Textwort עִירִים im Targum i durch לְבָדִיק wiedergegeben wird, was gleichfalls auf alter Tradition beruhen mag. Dasselbe wird wohl auch im Targum i II. anzunehmen sein. Die LA לְבָדִיק in Targum i z. St. hat sich jedoch nur im Citat des Aruch und des Elia Levita erhalten (s. meine Lehnwörter s. v. לְבָדִיק) wo eine verwirrende Anzahl von Varianten verzeichnet wird). In Lehnw. daselbst glaube ich die betreffenden mischnischen, talmudischen und targumischen Angaben auf den laodiceischen Esel deuten zu sollen, davon ausgehend, dass nur Laodicea im Gesichtskreis der alten Rabbinen lag, doch in Talm. Arch. 2, 118 und in Antoninus und Rabbi S. 9 spreche ich bereits vom libyschen Esel. Das halte ich jetzt für das einzig Richtige. I. Löw, der in Lehnw. a. a. O. der Sache eine lange gelehrte Note widmet, tritt für die Deutung „Lykaonischer Wildesel“ ein. In Schabbat der „Giessener Mischna“, das von Dr. Wilhelm Nowack bearbeitet wurde, wird (S. 52) zu Sabbat V, 1 die Löw'sche Ansicht auf den Namen Krauss gebucht, was beweist, dass dieser Gelehrte selbst die Anlage meines Werkes „Lehnwörter“ nicht richtig erkannt hat. In Talm. Arch. a. a. O. hatte ich geschrieben: „Die Mischna nennt die ausländische Rasse לְבָדִיק ... Esel aus Lykaonien, im Talmud irrtümlich als libyscher Esel erklärt.“ Mit dieser Fassung wollte ich der Löw'schen Ansicht Rechnung tragen, doch erkläre ich jetzt, dass nur „libyscher“ Esel richtig. S. übrigens MGWJ 60, 376 ff. — Zu לְבָדִיק in den biblischen Büchern s. Kommentare und Wörterbücher; vgl. auch לְבָדִיק. Wie einstens das libysche Kamel „in die Geschichte eingetreten“ ist, schildert T. Mommsen, Das Weltreich der Cäsaren (Wien, Phaidon-Verlag) S. 466.

²¹⁾ Die midraschische Deutung wird bezeichnender Weise zu Exod. 17, 8. „Und es kam Amalek“ usw. (Mekhilta p. 53 b ed. Friedmann, p. 177 ed. Horowitz—Rabin; in Mekh. RSBJ p. 82 werden ausser Silber und Gold auch Edelsteine und Perlen genannt; die Zahl der Esel ist 70). Zu „Amalek“ wird in Mekh. z. St. die Ansicht des Tanna Rabbi Nathan mitgeteilt, dass Amalek nur aus dem Gebirge Seir gekommen sein kann — wiederum eine sehr richtige Erfassung der Lage. In Mekh. steht übrigens „Esel“ pure et simple; erst in der Parallelstelle b. Bekhoroth 5 b steht ausdrücklich המורים לובים „Libysche Esel“, und das ist gewiss die bessere Uebersetzung; auch steht da richtig „beladen mit dem Silber und Golde Mizraims“, während in Mekh. bloss steht „beladen mit Silber und Gold und Kleidern“ (fast wörtlich nach Exod. 12, 35), was nicht erkennen lässt, dass es sich um einen besondern Schatz, nach mir um die Beute aus den Minen, handelt hat.

teten, jetzt aber aufgelassenen²²⁾ Minen des Sinai vorgefunden hatten. Die libyschen Esel, die doch am Ende nicht jeder Israelite in so grosser Zahl haben konnte, waren vormals aerarische Tragtiere gewesen!

2. Bei Moses wird geradezu von einem Schachte (מַחֲצֵת) gesprochen, den er bei seinem Zelte entdeckt hatte. „Einen Schacht von Edelsteinen und Perlen²³⁾“ liess Gott dem Moses aus seinem Zelte erstehen, und davon ist Moses reich geworden.“²⁴⁾ Zu der Grösse eines Mannes wie Moses trägt wahrlich der Besitz von Gold und Silber nichts bei; warum also wird ihm dennoch solcher Reichtum angedichtet? Die „Tradition“ muss vielmehr von einem Factum ausgehen, das ihr bekannt war, und das kann nur in der erhalten gebliebenen Kunde von

²²⁾ Wir erinnern uns an den Titel des Burton'schen Werkes „... the ruined Cities of Midian“. Vgl. auch die schöne Schilderung bei H. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen (Leipzig 1877) S. 67: „Noch heute schaut der Pilgrim ... dessen Fuss die traurigen öden Täler des Sinai durchleitet, des alten Werkes Spuren in den Grotten aus der Frühzeit aller menschlichen Geschichte.“ Dass die Israeliten selbst diese Bergwerke bedient hatten, scheint hervorzugehen aus der Paraphrase des Targum i zu Exod. 24, 10, wo der Saphirstein jener Stelle in Zusammenhang gebracht wird mit der Fronarbeit der Israeliten in Ton und Ziegeln (ähnlich auch in Pirke RE c. 48, beides zum Teil beruhend auf Talmud i. Sukka IV. 3, 54 c. wie L. Ginzberg, The Legends of the Jews, V. 437 richtig bemerkt), der Saphirstein konnte aber nur von den Bergwerken geholt werden, wovon unsere Quellen auch reichlich sprechen (s. weiter unten). Aber auch ohne direkten Beweis lässt sich gut annehmen, ja muss angenommen werden, dass die im Sklavenstande lebenden Israeliten auch die schwere Arbeit in den Kupferminen des Sinai verrichteten.

²³⁾ Dass in einem Athem auch von Perlen gesprochen wird, deren Provenienz doch eine ganz andere ist, soll uns nicht beirren, denn das beruht nur auf einem flüchtigen Sprachgebrauch, da in unseren Quellen „Edelsteine“ und „Perlen“ häufig zusammengestellt werden. In den anderen Quellen (ausser Jeruschalmi, s. nächstfolgende Anm.) ist der Ausdruck übrigens ganz richtig: „Schacht des Sappheirion“ (so, griechisch, s. meine Lehnw. 2, 398).

²⁴⁾ j. Scheqalim V. 3, 49 a. Der Autor des Ausspruches ist Rabbi Chanin. So auch in Lev. Rabba 32, 2 und Qoheleth Rabba zu 10, 2. Die zahlreichen Parallelstellen s. das, und das, in מסורת המדרש do-h ist das ungenau, denn nicht sämtliche Stellen besagen dasselbe, wie aus meiner nächstfolgenden Bemerkung hervorgeht. In Tanch. כִּי תִשָּׂא 29 anonym. Es ist aber darauf zu achten, dass eigentlich zwei „Traditionen“ über die Herkunft des Reichtums Mosis vorliegen: die eine in der Form מַחֲצֵת שֶׁל שֶׁחָתָה הַפְּסוּלָה שֶׁלָּךְ „hausa dir aus“ — der Abfall gehört dir (j. das, vorher, in Lev. Rabba und Qoheleth R. ib. besonders aber in Tanch. ib. ist das zu einem Gedanken contaminirt worden). In Sifre Num. c. 101 (p. 99 ed. Horowitz—Rabin) fehlt der Begriff „Schacht“ überhaupt (so auch an den Parallelstellen, die dort angegeben sind); es heisst nur: „Der Saphir der Steintafeln hatte Mose gehört“; aber auch in dieser Form schimmert hervor, dass das Material der Steintafeln aus einem Bergwerk genommen wurde, wo nämlich der Saphir zu finden ist. Das ist auch der Grund, weshalb man annimmt, dass die Steintafeln aus Saphir waren. Ebenso auch der Stab Mosis (Belege s. in Antoninus u. Rabbi S. 10). Mehr s. bei Bacher, Ag. d. pal. Am., I. 474 Anm. 2.

den ägyptischen Bergwerken liegen. Moses, dem am Hofe Pharaos erzogenen Manne, muss, im Sinne der Aggada, ein solches Schatzfeld erst recht bekannt gewesen sein. Wo jeder der Israeliten so reich, kann und soll übrigens der Führer nicht leer ausgegangen sein. Und wo er den Schatz gefunden, sagt deutlich die Angabe „hat ihm Gott von seinem Zelte heraus erstehen lassen“, ²⁵⁾ was nur heissen kann, dort, wo er, Moses, sein Zelt stehen hatte, liess ihn Gott einen Schatz finden. Dieses „Zelt“ ist vielleicht das bewusste in Exod. 33, 7 ff. und dieses war am Horeb, auch Sinai genannt. Es hat wohl dort gestanden, wo ehemals die „Hebräer“ in den Bergwerken ihre schwere Arbeit verrichtet hatten; Moses lebte unter ihnen noch zur Zeit der Sklaverei, oder aber wurde von ihm „der Schatz“ gefunden bereits nach der Befreiung am Anfange der Wüstenwanderung. In diesem Punkte kann natürlich nichts Sicheres gesagt werden; der Phantasie muss freier Spielraum gelassen werden. Früher (s. Anton. u. Rabbi S. 14) schrieb ich: „Ohnedies ist die Geschichte geneigt anzunehmen, dass die abziehenden Israeliten die in den Bergwerken bediensteten Arbeiter, ihre Stammesgenossen, mit Waffengewalt befreiten und ihrem eigenen Volkstum zuführten, so dass sich zur Bestätigung der Aggada eine neue Perspektive eröffnet.“ ²⁶⁾ Tatsächlich ist Ramses II. (c. 1324–1258) der letzte auf den Sinainschriften vorkommende Pharaos, und er wird von Vielen als der biblische Bedrücker der Juden angesehen.“ Dies muss nun dahin berichtigt werden, ²⁷⁾ dass man in Sarbut el Kadem (nebst Wadi Moghara, der Ort, wo die alten Ägypter ihr Bergwerk betrieben hatten) Inschriften auch bis zur Zeit Ramses VI. gefunden hat. In der Tat findet sich z. B. folgendes: 800 'pr-Leute (= Hebräer) unter Ramses IV. in den ägyptischen südöstlichen Steinbrüchen. ²⁸⁾ Danach kann Moses den Schatz unter seinem Zelte gefunden haben nicht eben in den verlassenen Bergwerken, sondern auch, als dieselben noch in vollem Betriebe waren; das kann einfach

²⁵⁾ So in j. Scheqalim a. a. O. ברא לו הקב"ה מתוך אהלו das Wort ברא auch in Lev. R., anders in Qohel. R., wo נלה steht: „hat ihn entdecken lassen“ oder „hat er (Moses) entdeckt“; ähnlich Tanch. ל הראה „zeigte ihm“.

²⁶⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Ein Exodus vor dem biblischen Exodus“ (WZKM 38, 76–90). Schon hier schrieb ich den Satz (S. 87) . . . „aber gerade in Bezug auf den Exodus hat E. Mahler gezeigt, wie uns selbst diese scheinbar geringfügigen Notizen der Rabbinen helfen können, den geschichtlichen Hergang zu erkennen“.

²⁷⁾ Nach einem Briefe des Herrn M. J. Leibovitch an mich d. d. Kairo 28. X. 1934.

²⁸⁾ Bei Breasted IV, 466 Nr. 19; (s. Fr. Böhl, Kanaanäer und Hebräer S. 75).

²⁹⁾ Vgl. Ginzberg, Legends V. 437.

geschehen sein, indem ihm, wie die Aggada behauptet, der Schatz „entdeckt“ wurde, aber auch so, und das ist mehr eine in der Lage begründete Annahme, dass er es mit Waffengewalt oder jedenfalls eigenmächtig tat. Die „Hebräer“ hatten sich damals schon in vollem Aufbruch gegen die Ägypter befunden, wie doch natürlich. Auch dafür gibt es übrigens eine „Tradition“; nach einer allgemein gültigen Annahme (s. Babli Rosch ha-Schana 11 b) ²⁹⁾ hatte der „Dienst“ „unserer Väter in Mizraim“ schon am Rosch ha-Schana aufgehört, das heisst: sechs-einhalb Monate vor dem Exodus.

Ich kann mir nicht helfen — ich muss eine dunkle Stelle im Bibeltexte selbst (Exod. 33, 6) so auslegen: „So beraubten sich die Söhne Jissraels ihres Schmucks vom Berge Choreb her“ ³⁰⁾ — was soll das heissen? Ist der Schmuck vom Berge her, oder legten sie vom Berge an ihren Schmuck ab? Ebenso zweideutig drückt sich die IMIT ung. Uebersetzung aus. ³¹⁾ gewiss, um nur dem ev. Sinne des Textes nicht zu präjudizieren. Meiner Ansicht nach kann der Sinn nur sein: den Schmuck, den sie hatten vom Berge Horeb her, also lokal, das was sie gewonnen hatten am Berge Horeb, scilicet in den dort befindlichen Bergwerken. Das wäre dann der einzige biblisch textliche Wink, den wir von den Sinaibergwerken haben; man hat ihn nicht verstanden, weil die Kenntnis des historischen Hintergrundes gefehlt hat.

Der Reichtum der Israeliten und besonders der des Moses muss also nach diesen Berichten von *dieser* Seite herrühren, d. i. von den Sinaibergwerken. Seien wir vorsichtig und sagen wir: Der Reichtum einzelner Stämme oder Clans, nämlich derjenigen, die in dem Sinaigebiete zu tun hatten oder beheimatet waren, denn es stellt sich immer mehr heraus, dass die Israeliten in der Stunde des Exodus kein einheitliches Volk waren und Stämme von ihnen schon früher und in anderer Weise in die Erscheinung traten. Die h. Schrift (s. Exod. 3, 22; 12, 35) spricht freilich auch von einer anderen Herkunft des Reichtums der Israeliten beim Exodus und die Legende schmückt das reich-

³⁰⁾ So die Uebersetzung Martin Bubers, desgleichen auch andere. So auch die Vulgata: a monte Horeb. Ganz sinnlos Luther: vor dem Berge Horeb. Das soll viell. heissen: angesichts des Berges Horeb, oder: bevor sie an den Horeb gekommen waren. Andere wie z. B. in der ung. Uebersetzung von Heinrich Deutsch (Budapest 1887), nehmen das als tempus a quo: seitdem sie am Berge Horeb waren. In Targum i. z. St. aggadisch: „Rüstung ihrer Geschmeide . . . die ihnen zum Geschenke gegeben wurden vom Berge Horeb“; jedenfalls lokal, und daran ist, meiner Ansicht nach, festzuhalten. Vgl. auch Tanchuma zu derselben Schriftstelle.

³¹⁾ . . . a Chôreb hegyétől való ékességük.

lich aus;³²⁾ man spricht ferner von der „Beute“, die die Israeliten beim Untergang der Ägypter im Schilfmeer gewannen, was ja alles seine Richtigkeit haben mag; doch ist es uns hier darum zu tun, dass wir die Nachrichten über die sinaitischen Bergwerke sammeln und beleuchten.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass dieser Bergwerke auch der Aristas-Brief gedenkt (§ 119, 120):³³⁾ „Man erzählte auch, in den benachbarten Bergen Arabiens seien früher Kupfer- und Eisengruben angelegt worden. Diese wurden aber in der Zeit der Perserherrschaft verlassen, da die damaligen Statthalter das falsche Gerücht verbreiteten, der Betrieb sei nutzlos und kostspielig, damit nicht wegen dieser Grubenarbeit das Land abtrünnig und etwa ihrer Gewaltherrschaft [ihnen] entfremdet würde, indem sie durch Ausstreitung dieses Gerüchtes einen Vorwand zum Eindringen in das Land bekamen.“ Der Bearbeiter, Paul Wendland, derselbe, der bekanntlich auch den griech. Text des Aristas-Briefes herausgegeben hat, bemerkt ad vocem „Statthalter“: Persische Statthalter? Die Sache, von der wir sonst nichts wissen, bleibt recht unklar, die Uebersetzung des Folgenden nur ein Versuch. Im *Lichte meiner Ausführungen*, so hoffe ich, kommt etwas Licht in die Sache. Bei Beschreibung des kunstvollen Tisches des Heiligtums wird in demselben Aristas-Briefe (§ 70) gesagt, dass die Füße des Tisches, obzwar aus Stein gebaut, Epheu, Trauben und Akanthusmuster aufwiesen, die so fein gearbeitet waren, dass sich bei einem Luftzuge die Blätter bewegten. Ich weiss nicht, ob das technisch möglich ist, aber die Sache dient mir zur Aufklärung einer Aggadastelle. Aus Cant. Rabba zu 5, 14 erfahren wir, dass die Steintafeln, von denen wir bereits wissen, dass sie aus Saphir waren, richtiger aus dem Saphirstein, den Moses in dem Schachte unter seinem Zelte gefunden, in wunderbarer Weise

³²⁾ Siehe Ginzberg, Legends II. 371 und die dazu gehörigen Noten in V, 436 f. Von dem, was G. (Anm. 233) aus Leqach Tob zu Exod. 11, 2 (p. 48 ed. Buber) citiert, geht auch einigermassen hervor, dass die Israeliten nicht nur das genommen hatten, was ihnen die ägyptischen Freunde freundlich „geliehen“ hatten, sondern auch anderweitige „Schätze“ (מטמנות) und zwar sollen sie sich dieselben angeeignet haben in den drei Tagen der Finsternis, da es die Ägypter nicht merken konnten. Im geschichtlichen Lichte besehen heisst das soviel, dass in den drei Tagen der Finsternis die Hebräer aufgehört hatten, für ihre Zwingherren zu arbeiten, sie vielmehr die ausgegrabenen „Schätze“ für sich behielten. Dazu bemerkt G. „This view, however, flatly contradicts that of the old sources“ . . . freilich, es hat sich eben die Spur einer anderen Tradition erhalten, die aber meines Erachtens älter als jene.

³³⁾ Bei Kautzsch, Die Apokr. u. Pseudepigr. des Ats. 1, Aufl., II, 15. Allerdings müssen „die benachbarten Berge Arabiens“ nicht gerade jene des Sinai sein.

aufrollbar (גלילין) waren;³⁴⁾ was liegt nun näher, als diese Angabe mit jener zu vergleichen? Wahrlich, die Aggada hat uns kostbare Nachrichten aufbewahrt!

3. Derselben Herkunft sind die Schätze *Korachs*. Hier gibt's wohl keine „Tradition“ schlechthin, aber der Ausspruch des grossen Lehrers *Rab* ist auch von Bedeutung (j. Sanh. X, 1, 27 d): „Korach war sehr reich gewesen; die Schätze (תיכנין = thesaurus griech.) wurden ihm entdeckt (נגדה) zwischen Migdol und dem Meere.“ Die Lokalität (nach Exod. 14, 2) ist nichts anderes als die Sinai-Halbinsel. Damit ist in Zusammenhang zu setzen die andere Tradition, die so lautet, dass dort, zwischen Migdol und dem Meere, die Stätte war, in der Joseph alles Gold und Silber Ägyptens gesammelt (גבה) hatte.³⁵⁾ Das von Joseph gesammelte Geld hat zwar einen ganz anderen Ursprung, aber die Wahl der Stätte (immer nur nach der Aggada) mag dennoch mit den gegrabenen Schätzen zusammenhängen.

Nun wird aber der Reichtum Korachs auch dadurch mit Pharao in Verbindung gesetzt, dass behauptet wird, jener wäre der *Schatzmeister* dieses gewesen — also etwas Ähnliches wie Esau als Agoranom Ägyptens und jene Statthalter im Aristas-Briefe. Was ich hier „Schatzmeister“ übersetze, lautet im Original (griech.) *katholikos*, ein speziell in Ägypten vorkommender Titel,³⁶⁾ freilich in der Ptolomäer- und Römerzeit, aber angewendet auf die Zeit des Exodus. Der Ausspruch erhält ein besonderes Luster, wenn wir dazu auch die Parallelstelle (Num. R. 18, 15, hier anonym) und die weitere Ausführung bringen: „Korach war der *katholikos* des Hauses Pharaos gewesen und er hatte die Schlüssel seiner Schatzkammern in Händen“, und diese Nachricht wird angeknüpft an die Stelle Hiob 15, 28: „Er wohnte in zerstörten Städten, in Häusern, die unbewohnt waren und die bereits nichts als Trümmerhaufen gebildet hatten.“ Daran erkennen wir unsere verlassenen Sinai-Bergwerke. Die Sache mit den Schlüsseln hat schon ein früherer Erklärer (רד"ל) mit dem anderweitig berichteten Reichtum Korachs in Zusammenhang gebracht und auch damit, dass

³⁴⁾ Die LA ist nur mit Hilfe der Kommentare feststellbar: s. daselbst. Zu achten ist auf den Ausdruck: vom Sonnenkörper gehauen (הצב). In Pirae RE c. 46, wo dasselbe Ding („vom Himmel beschaffen“), folgt gleich darauf der uns wohlbekannte Satz: „Ein sappheirion-Schacht wurde dem Mose in seinem Zelte erschaffen, und so haute er sie aus“.

³⁵⁾ Mekhila zu Exod. 14, 2 (n. 25 b ed. Friedm., p. 84 ed. Horowitz-Rabin), auch Mkh. RSBJ ed. Hoffm., p. 14. Vorher der Satz: „Dort hat sich ihr *מזמם* befunden (so die richtige LA, s. ed. H-R.), das ist: griech. *maionomas*, ein Kultort der Syrer und Griechen an diesem Platze.“

³⁶⁾ Näheres s. Lehnw. 2, 572 und Anton. u. Rabbi S. 12. Daselbst auch Belege, dass auch sonst vom *katholikos* gesagt wird, er sei über die und die Schatzkammern gesetzt gewesen.

(nach b. Pessachim 119 a) das von Joseph gesammelte Geld es war, das von den Israeliten beim Exodus mitgenommen wurde; das muss nun Korach ganz besonders getan haben. Man verfehlt aber nicht, hinzuzufügen, dass dem Korach letzten Endes dieser Reichtum zum Unheil gereicht habe (Gen. Rabba 50, 11).⁸⁵⁾

Der Zug ferner, dass Korach die Schlüssel der ägyptischen Schatzkammern in Händen gehabt habe, wird dahin erweitert, dass diese Schlüssel die Last von 300 weissen Mantliren ausgemacht haben.³⁸⁾ Die Sage von Karuns (= Korachs) Schatz befindet sich auch im Koran (29, 38; 40, 25).³⁹⁾ Unter den jüdischen Märchenbüchern siehe z. B. ס' משיח ed. Bagdad 5652 (1892) Nr. 6. Bei den persischen Juden s. *Bacher*, Zwei j. Dichter, S. 28.

4. Die Herkunft der Schätze des aus dem biblischen Buche Esther bekannten Königs *Ahasverosch* ist *nicht* an solche Sagen geknüpft. Wir lesen darüber, fast trocken und nüchtern, nur Folgendes:¹⁰⁾ Nebukadnezar hatte alles Geld der Welt an sich gebracht; neidisch wie er war, wollte er keinem Nachfolger diese Reichthümer gönnen, und so liess er sie auf grosse kupferne Schiffe laden und im Euphrat versenken; als nun Kyros den Sieg über Babel errang, hob er diesen Schatz, der nun fortan den Königen von Persien gehörte, also auch Ahasverosch. Damit wäre *diese* Nachricht aus dem Kreise *unserer* Betrachtung ausgeschaltet. Aber etwas anderes noch knüpft sich an den Namen Ahasverosch,¹¹⁾ nämlich zu „Marmorsäulen“ (Esther 1, 6) wird bemerkt (der Sprecher ist wieder der Aggadist Levi): „Der Schacht מַצְעָה wurde sonst Niemandem „entdeckt“, sondern nur diesem bösen Reiche“, worunter natürlich das *römi-*

³⁷⁾ Qohe! 5, 12 „Der Reichtum wird seinem Besitzer zu seinem Unheil aufwahrt“ wurde auf Korach bezogen. Zu den Stellen und Tradenten s. *Bacher, Ag. d. pal. Am. I.* 402 und 538.

38) b. Sanh. 110 a; s. dazu *Büchler* in MGWJ 48. 197

³⁰⁾ Vgl. A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? 1. Aufl. S. 156. „Baidawi fügt hinzu, dass er (Korach) Kunde von Josephs Schätzen hatte“; s. Grünbaum, Neue Beitr. zur sem. Sagenkunde (Leiden 1893). S. 171. Interessant ist ein Passus aus Ibn al-Imad fol. 231 r. den I. Goldziher bekannt gibt und übersetzt (ZDMG 32, 352): „Ich habe im Evangelium gefunden: Die Schlüssel zu den Schätzen Karuns machten sechzig Maultierlasten aus; von diesen Schlüsseln war kein einziger größer als ein Finger, und jeder Schlüssel war für einen besondern Schatz bestimmt.“

⁴⁰⁾ Esther Rabba zu 1. 3 (fol. 5 a ed. Wilna). Als Parallelstelle wird dort nur angegeben; Jalqut z. St. aus Midrasch Abba Gorion.

⁴⁾ Esther R. zu 1. 6. (fol. 5 d. ed. Wilna). Fehlt in Jaltut z. St. dafür aber wieder etwas wunderbare Kunstvolles, wie wirs schon oben hatten- die Stricke des Speisesaales waren aus Byssos und Purpur, und man zog sie mittels Schleifen durch Ringe von Gold und Silber, und den Füßen der Bediener war ebenfals Purpur gespannt, und sie tanzten vor den Gästen auf einem Estrich von Edelsteinen und Perlen (letzteres wohl wieder nur gewohnte Sprechweise).

Sche Reich zu verstehen ist.⁴²⁾ und die Meinung ist wohl die, dass seit Ahasverosch der Schacht verborgen (d. i. verlassen) worden war, bis er von den Römern wieder in Betrieb gesetzt worden war. Da das Perserreich auch über Ägypten herrschte, kann auch hier der Schacht der Sinaiwerke gemeint sein (vgl. oben aus dem Aristeas-Briefe). Allerdings wird in der Quelle selbst *anders* berichtet. Nach einem Einwand vom Reichtum Salomos wird noch gesagt (was ich als Fortsetzung des Ausspruchs Levis ansehe): „Dem Ahasverosch wäre es leichter gefallen, Säulen aus Silber und Gold zu verfertigen, als sich Säulen aus Marmor von Prokonnesos⁴³⁾ nach Medien zu bringen.“ Darauf folgt ib. noch ein bezeichnender Satz.⁴⁴⁾

5. Die behandelten biblischen Reminiscenzen haben uns bereits bis zur Römerzeit hinuntergeführt. Das ist aber wichtig, denn dass das Ganze zur Sprache kommt, haben wir dem Umstand zu verdanken, dass nach den Rabbinen auch — ein römischer Imperator Nutzniesser dieser Schätze war. Folgendes ist der Wortlaut der Ueberlieferung zu diesem Punkte:

„Drei Schätze verbarg Joseph in Ägypten: der eine wurde dem Korach, der andere dem Antoninus ben Severus aufgedeckt; der dritte bleibt den Frommen für die zukünftige Welt aufbewahrt.“⁴⁵⁾

42) Richtig erkannt von ^{לדד} z. St. Vgl. Ch. Dubois, Étude sur l'Administration et l'exploration des Carrières... dans le monde Romain (Paris 1908) p. 96. Kurt Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptoł. u. röm. Aegypten (Leipzig 1911; vgl. dazu Lit. Zentralblatt 1911. Sp. 1547 i. OLZ 1911, 221).

⁴³⁾ Im Texte ist das Fremdwort schlecht überliefert, aber es ist unzweifelhaft = griech. Prokonnesos (s. Lehnw. 2. 495). Prokonnesos ist eine Insel im Marmarameer: die Insel wird heute „Marmara“ genannt, und von ihren Marmorsteinbrüchen hat das Meer seinen Namen erhalten. Der „prokonnesische Marmor“ wird erwähnt von Zosimos II. 30.

⁴⁴⁾ Von den Marmorsäulen in Esther ib. wird in Midrasch Rabba ib. des weiteren Folgendes bemerkt: וְיָמֵינוּ דְהוּא יִצְחָק, wo ein für uns verständliches Wort ist. Nach Matnoth Kehmunn z. St. soll entweder מְדַבֵּר „Zwerge“, oder זְעִיר „klein“ gelesen werden. Wenig zufriedenstellend. Ich lese, mit Veränderung des ersten Buchstabens, נֶפֶשׁ (mit תְּלֵמֵי zusammenhängend, s. Levy I. 344) = ganz (im Sinne von „zolem“, Levy I. 336) = unförmige Masse. Dazu passt der nächste Satz sehr gut. „Wenn du meinen solltest, sie (jene Säulen) bildeten eine unförmige (ungegliederte) Masse, so sagt Rabbi Mathna: Ich lag schlafend auf der Blume (Knauf, Schnitzwerk) des einen von beiden, und es war genügend Raum da für meine Statur mit ausgestreckten Händen und Füßen.“ Allerdings ist nicht zu erfahren, wo R. Mathna ein solches Experiment hat machen können und wie die Säule seiner Zeit Aufschluss geben soll über Säulen, die Ahasverosch besessen hat.

⁴⁵⁾ b. Sanh. 110 a. b. Pesachim 119 a; an erstere Stelle geht voran die hyperbolische Nachricht von den Schlüsseln der Schatzkammern Korachs; an letzterer Stelle folgt gleich darauf die Nachricht vom Reichtum Korachs. Beides haben wir schon behandelt. Der Autor *unseres* Satzes ist Rabbi Chama b. R. Chanina.

Antoninus ist uns aus den rabbinischen Quellen bekannt als der Freund und Gönner Rabbis;⁴⁶⁾ mit ihm sind wir nun in die Glanzzeit des römischen Kaisertums hineingeraten. Wie kommen nun die Rabbinen zu der phantastischen Behauptung, *Antoninus* habe den Schatz Josephs von Aegypten behoben? Freilich, wer gewohnt ist, die buntschillernden Aussagen der Aggada sammt und sonders in den Plunder zu werfen, wird auch mit diesem Stück so verfahren. Wir haben jedoch im Verlaufe dieser unserer Abhandlung gesehen, wie wohlbegründet manche dieser Aussagen sind und wieviel wir aus ihnen lernen können. Es muss also der historische Beweis erbracht werden, dass auch die Römer etwas mit jenen Schätzen Aegyptens zu tun hatten; und das war wirklich der Fall. Nicht nur so, dass auch Aegypten seit 30 v. Chr. unter römischer Herrschaft stand, sondern auch so, dass Rom wirklich auch danach handelte, dass es jene Schätze in die Hand bekam.

Die ägyptischen Minen treten in der jüdischen Geschichte wieder einmal auf, als Titus, nach der Katastrophe Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., die Blüte der jüdischen Jugend zu schwerer Arbeit dahin verschicken liess (*Josephus*. B. J. VI, 9, 2 § 418). Leider erfahren wir nicht genauer, welche Minen hier gemeint seien,⁴⁷⁾ denn es kommen für Aegypten in Betracht erstens die arabische Wüste, d. i. die wüste Gebirgslandschaft am rechten Ufer des Nils bis zum Roten Meere; zweitens die im Süden, bereits in Nubien liegenden Bergwerke; drittens die Sinai-Halbinsel. Dem mag nun sein, wie ihm wolle — des Josephs vergrabene Schätze haben wir (schon oben) auf der Sinai-Halbinsel gefunden, und das wird auch hier anzunehmen sein. Es wird ja sonst, bis auf den Saphirstein, in den jüdischen Quellen nicht gesagt, was ungefähr dort erbeutet worden sein mag, aber die externen Quellen belehren uns darüber zur Genüge.⁴⁸⁾ Bekannt sind zwei Expeditionen, die Rom in diese Gegend aussandte, um mehr „Schätze“ zu bekommen; die eine knüpfte sich an den Namen C. Aelius Gallus 27–24? in seiner Eigenschaft als Präfekt von Aegypten; die andere an C. Petronius, um dieselbe Zeit, der ebenfalls Präfekt von Aegypten

⁴⁶⁾ Das ist eben das Sujet meines Werkes „Antoninus und Rabbi“, das hier oftmals angeführt worden ist.

⁴⁷⁾ Simchoni, der das B. J. hebräisch übersetzt hat (Warschau 5683), nimmt ohne weiteres an (S. 364), es seien die libyschen Bergwerke gemeint, in denen nach Gold gegraben wurde. Wie mir Herr Leibovitch (Brief 28. X. 1934) mitteilt, hat Weigall im Tempel von Wadi Abad zwei i. Inschriften (aram.) gefunden; diese Juden waren bestimmt auch im Mons Claudianus tätig.

⁴⁸⁾ Mitgeteilt in Anton. u. Rabbi S. 13 und 16. S. daselbst auch Anm. 1 auf S. 16, wie die zivile und militärische Aufsicht über diese Gruben eingerichtet war.

war.⁴⁹⁾ Um einen solchen hohen römischen Beamten muss es sich handeln auch bei dem Manne, dem der Talmud den Namen *Antoninus* gibt und von dem er behauptet, er habe in Aegypten den Schatz Josephs behoben; aus diesen und vielen anderen Gründen handelt es sich, meiner Meinung nach,⁵⁰⁾ um *Avidius Cassius*, einen in der römischen Geschichte wohlbekannten Mann, der sich im Mai 175 sogar zum Kaiser aufgeworfen hatte und jedenfalls wert war, der Freund Rabbis genannt zu werden. Er hatte vorher schon im Orient ein selbständiges Imperium geführt und war namentlich auch an Aegypten stark interessiert; sein Vater schon war hier Präfekt gewesen. Nun auch sein Sohn, er konnte also „an Josephs Schätze“ die Hand anlegen, und der brauchte sie auch, da er grosse Kriege zu führen hatte. So sind denn alle Voraussetzungen gegeben, die zum Verständnis unserer Aggadastellen notwendig sind.

3. Etwas über die Religion der alten Aegypter.

Dadurch, dass ich⁵¹⁾ das Vorkommen der Worte 1. Apis und Serapis, 2. Neith-Phre, 3. Isis bei den Rabbinen nachgewiesen bzw. besprochen habe, ist zur Genüge bewiesen, dass die Rabbinen, wie doch natürlich, auch Kenntnis hatten von manchem Stück der alten ägyptischen Religion und dazu ihre Glossen machen. Die Rabbinen äussern sich über das ägyptische Götterwesen auch anlässlich der Erklärung von *י החרות* in Exod. 14, 2, das sie recht drollig interpretieren.⁵²⁾

Etwas von den — *Mumien* der alten Aegypter müssen auch

⁴⁹⁾ Zu den Belegen in Anton. u. Rabbi S. 17 s. jetzt noch M. J. Leibovitch, A Propos de l'expédition militaire dirigée en Éthiopie par P. Petronius sous le règne d'Auguste (Extrait du Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte t. XIX. Le Caire 1936). Leibovitch bespricht hier hauptsächlich den biblischen Namen Pathros, den er auf einen Ort in Nubien deutet.

⁵⁰⁾ Der Begründung dieser Ansicht ist mein Werk „Anton. u. Rabbi“ gewidmet, s. daselbst. Vor fast 30 Jahren geschrieben, halte ich das dort Gesagte in der Hauptsache noch heute fest. Nur verzeichnen kann ich hier, aber nicht widerlegen, die Gegenschrift von R. Leszinsky, Die Lösung des Antoninusrätsels (Berlin 1910).

⁵¹⁾ Siehe Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alex. Kohut, ed. by George Alex. Kohut (Berlin 1897) S. 341 und 344 und 346. Nur ib. Nr. 6 „Apophis“ ist mir seitdem zweifelhaft geworden. S. übrigens die seitdem erschienenen Wörterbücher, darunter auch meine Lehnwörter.

⁵²⁾ Von mir eingehend besprochen in meinem Artikel „Lexikalisches zur Mehiltha di R. Simeon ben Jochai“ in MGWJ 49, 680 ff. In Mekh. ed. Horowitz—Rabin S. 83 wurden meine Ausführungen nicht beachtet, und so ist auch das Wesen der Sache dort nicht erkannt worden. Das Ganze gehört auch zur Kunstgeschichte! s. daselbst S. 681 Anm. 2. Dazu verweise ich jetzt auf Maspero—Steindorff, Ägypt. Kunstgeschichte (Leipzig 1889) S. 190 f. Siehe auch meinen Artikel (hebr.) „Drei Schreine hat Bezalel fertig“ in Emlékönv (Gedenkbuch) zum Jubiläum Dr. Hevesi Simon (Budapest 1934) S. 48—51.

die Rabbinen gewusst haben. Schon das, dass Jakob nach ägyptischer Sitte bei seinem Tode einbalsamiert wurde, war manchem der Rabbinen nicht recht, und ein Grosser, Rabbi, begründet das Factum, dass Joseph vor seinen Brüdern starb, damit, dass er seinen Vater hat einbalsamieren lassen (Gen. Rabba c. 100).⁵³⁾ In diesem Geiste nun ist gegeben die Auslegung, die das Wort „Weisheit Mizraims“ I. Kön. 5. 10 bei den Rabbinen erfährt (Num. Rabba 19. 3). Hiezu wird die folgende Anekdote erfunden: Als Salomo das Heiligtum erbauen wollte, sandte er zu Pharao Nekho (so) mit der Bitte, er möge ihm, gegen guten Lohn, Baukünstler senden; jener beriet sich mit seinen Astrologen und sandte ihm solche Männer, die noch in demselben Jahre zu sterben bestimmt waren; der Zweck wäre gewesen (wie in Tanchuma gesagt wird), dass er Salomo beschuldigen könne, er sei schuld an ihrem Tode; aber Salomo durchschaute das Manoeuvre (war er doch klüger als alle Weisen des Morgenlandes), sandte die Männer zurück mit Wickeltüchern (הַרְחִיק ד. i. Sterbegewändern) in der Hand und liess jenem sagen: Hast du denn zuhause keine Wickeltücher, dass du deine Toten begräbst? Also hast du sie von mir — die Sterbenden und die Wickeltücher! — Ich glaube, die Ironie zielt unverkennbar auf die ägyptische Sitte, aus den Toten Mumien zu machen.

„Zu den ägyptischen Mastabagräbern“ aus rabbinischen Quellen habe ich anderswo geschrieben.⁵⁴⁾ Unter „Mastaba“ (arab. = Bank) versteht man einen freistehenden, rechteckig aufgeführten Grabbau der Aegypter, der zu Kultzwecken gedient hat; die eigentliche Sarkkammer befand sich *unter* diesem Bau und war durch einen Schacht oder eine Treppe zugänglich. An der Ostseite der Mastaba befanden sich eine oder mehrere türförmige Nischen, die den Zugang zum Totenreiche bezeichnen sollten und vor denen die Opfergaben niedergelegt wurden. Diese Scheintüren nun sind das Charakteristische an dem Bau der Mastaba. Nicht nur das Wort M. selbst scheint vorzukommen in dem nachtalmudischen Traktat Semahoth (c. 13, so lies statt אֲסֵן), sondern auch das Motiv der Scheintüre in dem etwas späteren Midrasch Pesiqta Rabbati c. 31 (p. 143 a ed. Wien), und von beiden Quellen gilt, dass sie viel Altertümliches enthalten. Ich schrieb schon vor Jahren (ib.) und wiederhole es jetzt: „Aegypten, das klassische Land des Totenkultus, konnte nicht verfehlen, dem Nachbarlande einige Sitten dieser Art mitzuteilen und auch in der Sprache zum Ausdruck zu bringen.“

⁵³⁾ Ed. Theodor—Albeck S. 1286; s. dort den Kommentar.

⁵⁴⁾ ZDMG 66 (1912), 271—274. Weiteres s. jetzt in meinem תוספת הערך s. v אֲסֵן Das neue Werk von G. Steindorff u. W. Wolf, Die theban. Gräberwelt (1936) ist mir nur aus der Besprechung in „Archiv für Orientforschung“ XI (1937) S. 386, f. bekannt.

4. Die Sesostris-Mauer.

Die Summe der Personen, die mit Jakob nach Mizraim gezogen sind, wird Gen. 46. 26 mit 66 angegeben; dazu noch Josef und seine zwei Söhne in Agypten: 69.; aber zum Schlusse heisst es (ib. Vers 27): 70. In dem Verzeichnisse fehlt also 1 Name. Die Aggadisten ergänzen die Liste mit Jokhebed, von der es (Num. 26. 59) heisst, dass sie dem Levi „in Mizraim“ geboren wurde; das legen sie so aus, dass sie „zwischen den Mauern“ geboren wurde (b. Sota 12/a), und so auch in Targ. Ps. Jon. zu den beiden Bibelstellen. In Gen. R. 94. 9 (p. 1180 ed. Theodor-Albeck) wird das allerdings so ausgedrückt, dass Jokhebed „in dem Tore“ (gr. Pyle) Ägyptens geboren ist; auch das lässt sich metonymisch auf die Mauern Ägyptens deuten. Die Sache selbst wird in den Parallelstellen, deren es eine Anzahl gibt, entweder mit dem einen oder dem andern Worte ausgedrückt. — Nun hat N. Brüll (Jahrbücher 5—6 S. 100 mit guten Gründen dargetan, dass nicht einfach „Grenze“ oder „Stadtmauer“ gemeint sein kann, sondern eine bestimmte Lokalität, und diese findet er in der bekannten „Sesostris“-Mauer, die zum Schutze Ägyptens gegen die Einfälle der Nomadenvölker von Pelusium bis Heliopolis durch die Wüste errichtet war. Die Kinder Israels mussten diese Mauer passieren, darum jene Angaben.

5. Zerach ha-Kusi.

Die rätselhafte Person des „Zerach ha-Kusi“ (II. Chr. 14. 8) hat schon vielfach Exegeten und Historiker beschäftigt; er ist wohl derjenige, der unter dem Namen Asarkan in der Geschichte bekannt ist. Von diesem Manne nun behaupten die Rabbinen, dass durch seinen Kriegszug, da er nämlich gegen König Asa von Juda unterlag, die grosse Beute, die Sisak (Sesonchis) von Jerusalem weggeführt hatte, wieder an Israel zurückfiel. Die erste Quelle hiefür ist Seder Olam Rabba c. 16 (ed. Neubauer p. 48), doch s. auch b. Pes. 119/a und andere Stellen (s. ed. Ratner p. 68). Zu dieser Stelle sagen nun die Kommentatoren Rasi und RSBm ganz richtig: der Krieg Zerachs mit Asa steht in der Schrift, dass er aber vorher mit Ägypten Krieg geführt hatte, wissen „wir“ nur aus der Überlieferung. Die Rabbinen haben also darin wieder etwas Geschichtliches erhalten. Die Sache ist wirklich nur so denkbar, dass der Aethiopierkönig Zerach erst die Herrschaft über Ägypten gewonnen hat und von hier aus seine Rechte in Palästina hat geltend machen wollen und nach Juda eingebrochen ist; ein Kampf, in dem er jedoch unterlegen ist, so dass die Beute (s. II. Chr. ib.) wieder Juda bzw. Asa, dem rechtmässigen Herrn, zurückfiel. Ein Schulbeispiel des wandelbaren Kriegsglückes!

Samuel Krauss.

FÉNYSZÓRÓ DRÁGAKÖVEK

A Természettudományi Társulat 1935-ben kiadta Dudichné-Vendl Mária és dr. Koch Sándor művét: A drágakövek, különös tekintettel a mesterségesekre. Az értékes könyv általános részében Koch Sándor beszámol a drágakövek történelmi szerepléséről. Itt a 13. oldalon röviden néhány sor van a zsidókról. Elmondja itt a szerző, hogy a talmud szerint Isten Ábrahámnak ékkövet adott, amelynek segítségével gyógyíthatott betegeket. Ábrahám halála után, írja Abbáji talmudista, Isten a drágakövet a napnak adta át, ezzel is gyarapítva e ragyogó égitest erejét. Azután megemlékezik Koch a főpapi mellvért 12 drágakövről és az újabban előkerült eredeti zsidó vésett kövekről.

Az egész passus kiegészítésre és helyesbítésre szorul.

A mellvért, héberül *éfođ*, 12 drágaköve Izrael 12 törzsét képviseli; egy-egy köbe egy-egy törzs neve van vésvé. Ha e fénylő kövek valamelyike fakóbbá válik, az illető törzsnek valamely bűnét árulja el. A meg nem fakult kövön vette észre Mózes, hogy Isten Rúbén törzsének bűnét megbocsátotta (Guttmann, Maftéach 1 : 250. Jalk. Debar. 954). Áchán ellen Jehúda köve tanúskodott (ugyanott; Pirké der. Eliézer 38). Ezért hívták az egész *éfođot* *urim*, világosságoknak (R. Dávid Luria ad l.). Világító szép gyöngyről (מְדִינָה וְמִדְבָּרָה) szól Pseudo Ben-Szíra (Amsterdam 5457. f. 20/b).

A drágakövek fényszórása, luminiscencia a mai ásványtanban gondos kísérletek alapján méltatódik.

a) Ibojántúli, továbbá b) röntgen- és c) katód sugarak hatását pontosan megfigyelték. Az adatokat az említett Dudichné—Koch műből merítem.

A jelzett sugarak hatása a turmalinra jelentéktelen (p. 255). Nem jelentékenyek a zirkonnak jelenségei sem, de c) hatására foszforeszkál. Föltűnően hat a) a piros spinellre (p. 225). A rózsaszínű topáz a)-ra halvány barnássárga, a sárga topáz narancssárga színben fénylik (p. 230), b) is idéz elő luminiscenciát a topázon. b)-re és c)-re a smaragd vörös színben világít (p. 212). A rubin luminiscencia jelenségei a)-ra igen élénkek (p. 195). A kunzit erős hevítésre fényképlemezre ható fényénél fényképezhető. a)-ra, b)-re és c)-re narancssárga vagy vörös színben világít. Egy 92 karátos, víztiszta gyémánt a napfény egy órá hatására oly erős fényt bocsát ki magából, hogy a

melléje tett fehér papír a teljesen sötét helyiségben jól láthatóvá válik. a) erősebb, b) és c) egyforma sugárzást idéz elő. A rákelt. Fával, bőrrel, posztóval, fémmel való dörzsöléstől is világít a sötétben a gyémánt (p. 151).

Fényszóró drágaköveket emleget a régiek írásmagyarázata — az agáda — Noéval, Ábrahámmal és Mózessel kapcsolatban.

1. Noé zárt barkája sötét. R. Jóchanan szerint Isten parancsára Noé drágaköveket és gyöngyöket helyezett el, amelyek verőfényes déli világosságot terjesztettek a barkában. A barka leírásánál szereplő *cóhar*-szó (Gn. 7, 14) és a delet jelentő *cóhoradjim* szó kapcsolódik egybe e magyarázathoz (Guttmann 1:249. Snh. 108/a. Jalk. Ber. 57). Fakuló fényük a nappal, erősödő fényük az éjet jelezte a barkában (Bacher P. 1:279. i Pes. 27/b 3. Pirké der. Eliézer 23). Nevezettnek babyloni kortársa, Sámuel tanítja: Létezik egy *dúra* nevű drágakő, amely ebédközben az asztalra téve déli világosságot terjeszt (Meg. 12/a).

A középkorban R. Dávid Kimchi tanítja a talmud nyomán: A király a terített asztalra teszi drágakövét, amelyből déli fény ömlik. E kő neve *dar*, azaz *darór*, szabadság, mert megszabadítja a kereskedőket, *szóchereket* és meggazdagítja őket (Kimchi szótára sv *dar* és *záchár*).

Ezekiel próféta *kerach ha-nórá*-ja olyan, mint a drágakő és a gyöngy, mint az égő lámpa és a déli nap (*cóhoradjim*).

E magyarázatok Eszter könyvére vonatkoznak. Achasvéros király nagy lakománál szereplő *dar* és *szócheret*-ben világító ékköveket kerestek (Meg. 12/a. Rasi és Lekach tób u. o. p. 90 Buber).

2. Az Ábrahám nevéhez fűződő mondák is ismerik a fény-szóró ékkövet. Ketúrátlól származó fiainak vasfalú várost épített. A fal oly magas volt, hogy a nap nem süthetett soha mélyére. Ezért drágakövekkel és gyöngyökkel kirakott világító tányért adott nekik. Ez az a fény, amely a Messiás korában a napnak és holdnak fényét elhomályosítja (Szóferim p. XLIII. és 301 Müller. Machzór Vitry 686).

Ábrahám maga gyógyerejű drágakövet hordott a nyakában, amelyet halála után Isten a napba helyezett át (Ginzberg. Legends 1:298. 5:265. Beer, Leben Abrahams n. 919. Bb 16/b. Joma 28/a. Jalk. Reubéni, *chájé szóró* vége 46/b). R. Simon b. Jócháj mondása: Isten megáldotta Ábrahámot mindennel (Gn. 24. 1), ez arra vonatkozik, hogy drága gyöngy volt a nyakába akasztva. Mihelyt a beteg erre reánezett, meggyógyult (T. Kidd. V. 343/28).

Aron szakállában két gyöngyecsopp volt (שְׁתֵּי טִיפֵי מְרַנְלִיּוֹת) M. Tillim 133 Buber p. 517). (Nid. 41/b).

Jónás próféta a hal belsejében koromsötétben lett volna, ha a hal belsejében nem lett volna egy gyöngy, amely R. Meir szerint világított, mint a déliveros nap, úgy hogy Jónás látott mindent, ami a tengerben és annak mélyeiben volt.

Dudichné—Koch p. 13; Abbáj (hagyományos kiejtése Abbáje, helyes kiejtése Abbáj) nem talmudista, hanem amóra. Nem írja, hogy Isten a követ a napnak adta. Ezt a véleményt nem ő nyilvánítja, hanem ez után a vélemény után idéz egy közmondást: *אֵדֶל יוֹמָא אֵדֶל הַפֶּלֶק* ha fölkel a nap, fölkel a beteg (Bb 16/b. Hyman, p. 37).

Gyógyerejű, illetve méreg ellenszeréül szolgáló drágaköve volt Nagy Sándornak is. Indiából visszatértében egy kígyó hatására elvesztette (ZDMG 86:99).

Az önámítás hosszú láncolatát ismerjük gyöngyöktől, drágakövektől egész a mai kuruzsló ellenmérgekig, mondja Lewin (Die Gifte in der Weltgeschichte. Berlin, 1936. p. 46).

Középkori zsidó forrás (Menórát hamáor nr. 320 p. 308/b Amsterdam): Vannak jó gyógyszerek az ember tagjainak erősítésére a drágakövek és gyöngyök, az arany és ezüst sorában. A szegény betegeknek rendelte Isten a megfelelő füveket és növényeket, hogy meggyógyulhassanak.

3. Mózes a Fáraó próbára teszi. Mózes elé zsarátot és a Fáraó koronájából fénylő drágakövet tesznek. A gyermek Mózes a zsarát után nyúl. Egy kis gyermek elégette kezét a tüzes zsaráton s ezért a fényező drágakőtől és gyöngyöktől is fél. Máshol egy ékszerész tanoncára átvive (Jalk. Semót 166 végén. Deb. r. 1, 8, 97/d Romm. és Einhorn ad 1. Guttman 1:249).

Későbbi korból említendő a legendás „10 törzs” költött levele: „Nincs nálunk semmi tisztátalan, se barom, se vad, se madár vagy csúszómászó és démón. Van juhunk és szarvasmarhánk, ezüztünk, aranyunk, drágagyöngyünk. Éjjeli világításra nincs szükségünk, mert vannak a lámpánál hétszeres világítóbb drágaköveink.” (Mebásszeret Cijón XX. ed. Luncz, Jeruzsálem 5645. 12/o. p. 14. Carmoly kiadásának — Brüsszel 5601 — újabb kiadása. Zunz gS 1, 202. Benjacob 354.)

Tudélai Benjamin, a híres XII. századbéli utazó is szól fényesen világító gyöngyökről (1 p. 22 hebr. p. 53 ford. Ashier. p. 20 Grünhut. p. 17 ford.). Ezt már Bochart is idézi. Bochart utóérhetetlen olvasottságáról tanuskodik a Hierozoicon 2:708 lapjának adathalmaza a világító gyöngyökről. Helyesen jegyzi meg: margarita lapis est Hebraeis, Arabibus et Graecis. Romanis etiam poetis, historicis et philosophis. A gyöngyöt és ékköveket állandó formulába foglalja össze a zsidó irodalom.

Bochart tárgyalja a talmud idevágó helyét (Meg. 12/a). Sámuel amóra mondását a *dura* ékkőről. Ezt a követ ő nem karbunkulúsnak tartja, hanem lychnites- vagy lychnisnek. Lukiánt idézi a lychnisról (de Syria Dea): ab ea noctu multus fulgor

corruscat, unde tota aedes tanquam lucernis collucet. Lukián (ed. Biponti IX:118): Juno drága ékköveket visel, quarum aliae albae, aquaei coloris aliae, multae etiam ignei. Fején a lychnis nevű drágakövet hordja, amely éjjel nagy fényben tündököl, úgy hogy az egész épületet kivilágítja. Néha gyengül a fény, de mindig lángszerű, *pyródés*.

Aelian (Hist. VIII. 22) egy gólyáról mesél, amelynek kicsi korában eltört lábát egy asszony meggyógyította. A gólya később leszáll az asszonyhoz és ölébe ejt csőréből egy drágakövet. Az asszony éjjel felébred és látja, hogy a kő világosságot és fényt terjeszt s a szoba oly világos, mintha fáklyát gyújtottak volna.

Ezekon kívül Bochart a lychnitest még Dionysius Periegesből (Kr. e. első század. Lenz p. 38) és Pliniusból idézi, aki Kr. u. az első században írt.

A világító karbunkulust („szenecke”), görögül anthrax, ma rubin, rubin-spinell, pyrop vagy almadinnak tartják (Lenz n. 55). Korábban a turmalint keresték benne (Külb ad Plin. 37. 29. 93 flammeus = vörösesen fénylő. Ehrenfeld, Farbenbezeichnungen in der Naturgeschichte des Plinius, Prag, 1909 p. 71).

Pliniusnál phengites, a fénykő, szintelen, átlátszó mészpát. Ebből építé Neró a Fortuna templomát, amelynek benseje ezért csukott ajtóknál is nappali világosságú volt, mert a világosságot nem áteresztette, hanem bennfogta: inclusa luce, non transmissa!

Idegen körből érdemes idézni: I. I. Mever. Das unverbrennbare Herz und der Edelstein Pyrophilus (ZDMG 86:94—100). Die Feuernatur der Edelsteine bekundet sich in der uns bekannten Art dadurch, dass sie sogar die dichteste Finsternis erleuchtet und zwar manchmal so hell, wie die Sonne. So vor allem der Sonnenstein Rubin. Davon ist die altindische Literatur voll und diese wohl auch in Indien in andre Länder, z. B. nach China, gekommene Anschauung durchdringt dann auch unser mittelalterliches Schrifttum, darunter auch das deutsche. Der heilige Gral, seiner ursprünglichen Natur nach und auch bei Wolfram ja ein Edelstein, hat im Parzifal sogar solche Feuerkraft, dass sich durch diese der Phönix verbrennt, um schöner wiedergeboren zu werden (p. 97).

A szétvert cukor villanásáról v. Lippmann írt újabban az ő példátlan olvasottsága alapján igen tanulságos cikket: Das Leuchten des Zuckers (Sonderdruck aus Nr. 2 der Pharmazeutischen Industrie 1936 (*).

A tenger fényének fénylését már Aristoteles említi (v. Lippmann, Abh. 2:72). v. Lippmann megemlékszik Marggraf vegyszéről, aki a világító kövek vizsgálatára sok fáradságot fordított (Abh. 1:285).

Az analógia kedvéért megemlítem, hogy a Szentírás szól az Ur orcájának világító fényéről (Num. 6, 25. Ezeiel 10, 4. Zsolt. 4, 7. 44, 4. 89, 16). Mózes arca is sugárzik (Ex. 34, 29). Az ő fénye olyan volt, mint a napé. Józsué fénye olyan, mint a holdé (Sifre zutta ed. Horovitz, 1910 p. 162. Sifré 1, 140 f. 52/b Friedmann = CT p. 186. Deb. r. 1, 8. Guttmann, Maftéach 1:249).

Ezüst- és aranyragyogású a galamb szárnya (Zsolt. 68, 14) s a bélátók világítanak, mint az égnek fénye (Dan. 12, 3).

A tudás világító drágakövével kezében sugárzó fényt derített nagyérdemű tudós barátom, Mahler Ede professzor a szentírás kronológia sok nehéz kérdésére. Adja Isten, hogy eredményes kutatásait még hosszú évekig folytathassa!

Szeged.

Lőw Immánuel.

EGYPTIAN MYTHOLOGY AND BABYLONIAN MAGIC IN BIBLE AND TALMUD

These few essays, written in honour of the first holder of the Chair in Egyptology and Assyriology at the University of Budapest, Professor Dr. Edward Mahler, form but a small part of the material collected and elaborated by the present writer. Thanks to the great advance made by both branches of old oriental studies in the last four decades, to which the highly-esteemed scholar, to whom this volume is dedicated, has contributed his full share, the searcher in the vast field of Biblical and Talmudic lore is likewise enabled to look further ahead in judging the influence of the older civilizations on Hebrew literature, on the formation of Jewish religious conceptions and practices. Besides, he has the opportunity to clarify the opposition aroused in the hearts of prophets and sages against magic and idolatry, which crept into the community of Israel in the homeland, as well as in the diaspora. A few examples will illustrate this.

1. The Isis and Osiris Myth.

A teacher of the middle of the second century C. E. Rabbi Judah ben Ilai records the frequency of Isis-worship in his days. According to his regulation, a Jew, who found a ring with the image of the „Nurse“ or „Seraphis“ on it, should throw it in the Dead Sea.¹⁾ It was long ago established that the Nurse spoken of in this connection is none else than Isis with the Horus child. Whence did the Galilean teacher derive his knowledge of these Egyptian cults? and to whom did he address his rule? To the Jews of Palestine or those of Egypt? it must have been an everyday occurrence to find rings with such engravings; is it likely that such objects could be seen frequently in the towns and villages of Judea and Galilee? There is sufficient evidence for the

¹⁾ v. Tosefta Aboda Zara, ed. Zuckermann, p. 408, line 7. B. Aboda Zara 43a. Cf. M. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumskunde, Berlin II 1854, p. 99, M. Gudemann, Religionsgeschichtliche Studien, I. Leipzig, 1876, pp. 21–22.

fact that personal communications existed between Palestine and Alexandria in the period spoken of in the previous lines. Galilean rabbis visited the Egyptian metropolis. It is most likely that R. Judah b. Ilai also visited the city of Alexandria, and thanks to this journey some very interesting details about the religious and social life of the Jews in that place are preserved in his name in our sources, such as the praise and description of the beautiful Jewish basilica in Alexandria. Further, there are other old reports about Alexandrian religious²⁾ customs and traditions, e. g. about their marriage usages,³⁾ the custom to adorn the divine name in their Holy Scrolls⁴⁾ with golden letters. R. Judah who enjoys the reputation of having been deeply interested in historical events, as eloquently proved by numerous anecdotes and stories of various types reported in his name, surely imbibed all his information about Jews and Judaism with the greatest eagerness during his longer or shorter stay in Alexandria.

Attempts are not lacking to connect the Osiris myth with the legend of Joseph's burial place. M. Gudemann,⁵⁾ and after him Gerhard Kittel⁶⁾ tried to establish a resemblance between the death of Osiris and the burial of Joseph in a coffin cast into the waves of the Nile. The legend is older than the age of R. Judah. The resemblances are too superficial to establish a definite dependence of the Joseph legend on the Egyptian myth. Furthermore one cannot clearly see the tendency of the Haggadah in depicting the burial of Joseph in an extraordinary fashion, unless one assumes that it used a popular folk tale, rich in magical performances and beliefs⁷⁾ to elaborate the narrative of the Bible. In such a case popular imagination might have indulged in adapting some minor points of the old Egyptian myth for Jewish religious instruction. Even so, that parallel seems far fetched and most mysterious. Much closer however, is the relation between the Osiris myth and one of our Biblical narratives. The writer of the Book of Jonah may have used or known the myth in a more original form, in its original Egyptian garb, which may have been fuller and richer than the version of Plutarch.

²⁾ v. Pal. Sukka. 5, I, B. Sukka. 51. b. Tosefta Sukka, ed. Zuckerman-del. p. 128. ll. 19. ff.

³⁾ Tosefta Ketuboth ch. VI. B. B. M. 104. B.

⁴⁾ Soferim I. 10.

⁵⁾ Religionsgeschichtliche Studien pp. 26—40.

⁶⁾ Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart, 1926, pp. 169—194.

⁷⁾ v. Marmorstein, Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde in Dr. Grünwald's Jahrbuch für Jüdische Volkskunde I. 1923, pp. 281—288. further Z A XXXIII. pp. 94—96, and Z. A. W. 1925 pp. 119—124.

The Book of Jonah is clearly divided in two distinct parts: a) the recovery of the prophet from the belly of the sea-monster, and b) the scene under the wonder-tree (Kikayon). Both of them undeniably manifest characteristics of fairy-tales. As such they have much in common with Greek novels and Indian narratives. Yet, we have journeyed a good distance from the methods and theories taught by Theodor Benfey, and, to day, we are inclined to see in the rich literature of Egypt the prototypes of these contributions of the human imagination to the spiritual life of mankind. The suggestion of dependence of the stories on Greek sources would involve a very late dating of the book. Gunkel, indeed, thinks of 300 B. C. E. as the most likely date of the book⁸⁾ which is surely too late. Such a date is for Greek influence on Jewish literature much too early, and for the origin of the book much too late. Let me turn first to the motive of miraculous escape from ship-wreck.

It is a favourite and frequent subject of Jewish legends and fairy-tales. It really deserves a full monograph. Here some brief indications may be pointed out. The most important Example of this kind of story is that published by Israel Levy⁹⁾ many years ago, for it has a close bearing on many kindred remnants of old Hebrew literature and is rich in various motives of religious and popular imagination. The tale is in short as follows: Two brothers dwelt together in peace till one of them was obliged to leave his home for foreign countries. He entrusted his affairs to his brother with special instructions to watch over his wife. The brother, however, did not discharge his duties faithfully, but on the contrary tempted his sister-in-law to become disloyal to her husband. The woman withstood the temptation. Thereon the faithless guardian hired two false witnesses, who accused the unhappy woman of adultery and she was duly executed by stoning. Some time later a pious Jew on his way to Jerusalem, whither he intended to bring his son for education, passed the place of execution and was forced to spend the night there owing to the darkness. Father and son lay down to sleep yet a mourning voice heard under the tomb disturbed them in their sleep. They removed the stones and found there the unhappy victim of wickedness. She told them her story and the traveller invited her to come into his mansion where she would teach his son wisdom and law. She did so, yet, she was born for greater trouble, for she found no rest in her new occupation and surroundings. One of the slaves desired her and made her life miserable. Since she remained steadfast in her virtue the man made up his mind to kill her. He took a knife and

⁸⁾ Religion in Geschichte und Gegenwart. III. col. 369.

⁹⁾ R. E. J. XXXIII. 1896. pp. 234—239.

threw it at her, but the knife fell on the boy and killed him. She has to leave the house, and is homeless. She wanders from place to place till she reaches the coast, where she is kidnapped by pirates who take her to their boats. Then the tale repeats the story of Jonah. A terrible tempest endangers the safety of the ship. The pirates cast lots, and it falls on the poor woman. She tells them her sad story. The pirates pity her, bring her on land, where her art of healing soon becomes known and they provide for her a small hut. Here she practises medicine, from near and far come sick and lepers asking her help and her advice. Among the lepers are those who caused her misfortunes, namely her brother-in-law and the two false witnesses. She recognises the evil-doers at once. They, of course, do not know who the healer is. Finally they acknowledge their misdeeds and the woman is restored to her husband. The story is full of riddles and obscurities, but fairy-tales cannot serve as object-lessons for students of logic. The tale is composed of many elements, reminding one of the story of the two brothers, the story of Susanna, the recognition of the brethren of Joseph, and others, but foremost the story of Jonah, which in style and content left undeniable traces on the later composition. The main difference between the two kindred legends is that the younger version omitted the more miraculous way of escape, which is so prominent in the Biblical story. The Rabbinic narratives of lucky shipwrecked persons retain the miraculous features of the older story of Jonah. Thus, we are told, one ship-wrecked person was saved in such a manner that one wave handed him over to another wave till he reached the coast.¹⁰⁾ Another type of escape from certain death in the waves of the sea is that of walking on the waves like on dry land. To a third group of these legends can be listed those¹¹⁾ narratives in which the passengers of a ship threatened by a tempest are saved by the prayer of one individual. R. Tanhuma¹²⁾ relates the story of a Jewish boy who journeyed in a boat on the high seas. The boat is threatened by a terrible tempest and all the travellers are in danger of being drowned. The boy prays to God and the peril is averted. In another story the prophet Elijah reveals himself to a Jewish boy and promises to save the ship and the lives on it, on condition that the boy undertakes to go to Joshua ben Levi and explain to him the secret of the stone אבן אקדא mentioned

¹⁰⁾ v. Ecclesiastes rabba XI. I. 6. Yebamoth 121a. Aboth of R. Nathan Ch. III. ed. Schechter p. 17. (R. Akiba).

¹¹⁾ v. R. Bultmann, die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1931. p. 231.

¹²⁾ Pal. Berachoth IX. 1. Deut. R. II. 10. Deut. Zutta v. Yalkut D. T. No. 825. Cf. L. Blau, J. Q. R. N. S. XIX. 1928. p. 161. A fuller version of the story can be seen in the Hebrew storybook מֶסֶר מַעֲשֵׂי נָוִיִּים ed. Baghdad, 1869. No. 20.

in Is. L IV. 12. The boy does so and the ship is saved.¹³⁾ The prayer of one boy and the merit of the other save the lives of the passengers. The merit or the good deed of one passenger, therefore, saves all his fellow-travellers from perdition. The importance of this religious conception is well-known to all students of comparative history of religion. Another not less noteworthy aspect of kindred legends is that the danger, aroused by storm or peril, awakens in the threatened, imperilled person a proper sense of his religious shortcomings or neglect of duties. In some cases the regret or repentance of sin is sufficient to save the sinner,¹⁴⁾ in others the case ends fatally for him.¹⁵⁾

Professor Bultmann¹⁶⁾ rightly established a connecting link between the story of Jonah and Mark. I. 35. 41. and makes the latter dependent on the former. It seems that in Galilee at an early period a parody was related to counteract the effect of this miracle of sea-walking.¹⁷⁾ A Min (heretic) wants at the instigation of R. Joshua b. Hananyah, to walk on the Galilean lake, but is soon drowned. The false Messiah, Moses of Crete, about 470, promises his contemporaries to walk across the sea to Palestine leading the exiles back to the promised land. He and his followers, who attempted such a walk, perished in the waves of the sea.¹⁸⁾ The assertion of Bultmann that both the story of Jonah and the sea-walk of Jesus originated on Jewish soil, needs still further investigation, and will be discussed presently.

The book of Jonah bristles with difficulties. What was the author's theology? God is concerned about the moral and spiritual welfare of the people of a far away country; yet, His messenger, the prophet Jonah, in his reluctance to admonish them, imagines that he can escape the sway of the Omnipresent by going to sea. Whether there was no room for the prophet's missionary activity among his own countrymen in the cities or on the land, is not revealed in the story. Why was Nineveh chosen and not Jerusalem or Samaria? and what would have been Jonah's attitude in that eventuality? In opposition to the Jewish Titus legend, which makes the destroyer of Jerusalem recognize in the mighty storm that the God of the Jews has sway over the waves.¹⁹⁾ Jonah believes that he can escape and run away from before God and his command by boarding

¹³⁾ Pesikta, rabati, ed. Friedmann, Ch. LIII p. 148 b.

¹⁴⁾ B. Baba Mezia 59 B. in the story of Rabban Gamaliel.

¹⁵⁾ Leviticus rabba Ch. XXXVII. I.

¹⁶⁾ v. I. c. p. 250.

¹⁷⁾ Pal. Sanhedrin 25 d. cf. Marmorstein. Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde I. pp. 291 ff.

¹⁸⁾ Graetz, Geschichte IV. p. 535. cf. Socrates, Historia Eccl. VII. 36.

¹⁹⁾ Gen. R. Ch. X. 8 and parallels.

a sea-going vessel! Is it likely that one of the prophets of Israel should have thought in such a primitive way, or, is it not more probable that the author should have retained in this significant feature a recognizable trace of some foreign story, which he adapted for his teaching? What, one has to enquire further, is the special point in the extraordinary miracle of salvation through the sea-monster which harbours the ship-wrecked prophet for three days? The role of grateful and helpful beasts is just as frequent in Jewish folk-tales and legend as in those of other nations.²⁰⁾ They protect and save only exceedingly pious men and women, and not a man who hesitates to discharge his duty and tries to escape from before his Maker. Lions, scorpions etc. protect man and his property against beasts and thieves as a reward for piety and charity, but not for sin. If the author intended to exemplify God's grace and goodness by the case of Jonah whose prayer saved him from perdition, he surely could have done so by simpler and just as effective miracles e. g. riding on the waves, like in the narrative of R. Akiba.²¹⁾ Finally, the second part of the book apparently has no, or only a loose connection, with the first part of the story. The prophet erected a hut for himself, wherein he lived. Then, what was the meaning of the Kikayon? Still, the story of the Kikayon is a most important element in the second part of the book. By the way it should be noticed that the pirates also built a hut for the unhappy woman in the Hebrew story referred to above. In order to answer these queries one has to turn to the possible source from which the Hebrew writer has drawn his narrative and which he adopted for his teaching.

What may have been the guiding principle or teaching of the original story? More advanced theological thinking and higher piety may find in the present form of the book manifold doctrines, e. g. universalism, God's grace and goodness, the effect of repentance, and others. The more primitive mind, however, will derive from the story that God can redeem man from death itself or the nets of death. Whether we may see here an early, if not one of the earliest, traces of the belief in the resurrection of the dead, depends on the date of the book, which will be discussed later in the course of this essay. Here the frequency of this *motif* in Jewish legends and belief shall be pointed out. According to a legend, Abraham actually sacrificed his son Isaac as a burnt-offering on Mount Moriah. The ashes were scattered on the Mount. God gathered these and

²⁰⁾ v. my Beiträge zur Religionsgeschichte u. Volkskunde III. pp. 31. ff. in Mitteilungen für Jüdische Volkskunde, 1927.

²¹⁾ v. above note 10.

revived Isaac with the dew of resurrection.²²⁾ The brethren of Joseph gave up their ghost when Joseph revealed to them his secret and miraculously they were restored to life again.²³⁾ [The same happened on Mount Sinai when God revealed Himself to His people and they came to life again with the dew of life.²⁴⁾ A teacher of the fourth century R. Helbo saw in Ps. XXX, 4 a similar episode in the life of David.²⁵⁾

In turning to post-Biblical times, we are told of a scribe R. Hananyah b. Hakinai that when he paid a surprise visit to his home after an absence of 13 years, his wife gave up her ghost, yet after her husband's fervent prayer, she was restored to life again.²⁶⁾ A pupil of Rabbi brings to life a dead slave of the Roman emperor Antoninus.²⁷⁾ These instances leave no doubt that the belief in the resurrection of the dead captivated the imagination of people and scholars alike. The Midrash retained many fragments of ancient story books, which, among other miracles, give plenty of space to the possibility of revival and resurrection after death and recount with great pleasure some sort of escape from death in a miraculous way. One Haggadic source enumerates a number of such stories, which serve to bring home to the audience of the preacher the doctrine that all creatures from the smallest to the largest have been created to fulfil a mission of some sort or another in this world. One of these stories is of special interest, for it conveys the popular belief that certain herbs possess a reviving power.²⁸⁾ Some folk-tales ascribe this capacity to certain stones.²⁹⁾ Yet, both are invested at the same time with the opposite faculty, namely to make man harmless. Thus, the punishment of stoning is inflicted in order to prevent the deceased person from causing mischief to the survivors.³⁰⁾ May be that owing to this belief Haggadic lore emphasizes the fact that Cain killed Abel with a stone so as to be safe from his interference.³¹⁾ The conception of life-giving or restoring power of certain herbs is as old as the

²²⁾ Pirke of R. Eliezer, chap XXXI. Pesikta, Ed. Buber p. 200 B. of Rokeach p. 40 B. cf. D. Kaufmann, R. E. J. XIV. 48, Israel Abrahams, Jewish Studies in honour of K. Kohler p. 43.

²³⁾ Tanhuma, ed. Frankfurt a. o. p. 54a.

²⁴⁾ Cant. R. VI. 3. R. Yochanan, B. Shabbath 88a. R. Joshua ben Levi, cf. Hagiga 12a, Ex. R. XXIX. 3. R. Levi, Pirke of R. Eliezer ch. XLI. Midr. Cant. ed. Grunhut p. 39a.

²⁵⁾ Ex. rabba VIII. I. Tanhuma i. p. p. 71B.

²⁶⁾ Alphabetum Siracedis, ed. Steinschneider pp. 5 ff.

²⁷⁾ B. Aboda Zara, 10b.

²⁸⁾ Gen. R. X. 5.

²⁹⁾ R. E. J. XXXIII p. 53.

³⁰⁾ Jas'row, Die Religion der Babylonier, I. 372. Yirku, Dämonen im Alten Testament pp. 16 ff.

³¹⁾ Jubilees IV. 31, Apocalypse of Moses par. 140, Tanhuma, f 7 B. Agadath Bereshith p. 53.

Gilgamesh Epos and is not rare in folk-tales and in the folk lore of other nations.³¹⁾ A faint reminiscence of this ancient quaint conception still lingers on in Jewish custom and usage up to this very day. It is still the practice on leaving the cemetery to pluck some grass or herbs from the ground and cast it behind one's shoulders.^{31a)} It is natural that the Jewish teachers of the Middle Ages should connect this usage with that related of the friends and visitors of Job in his misfortune (II. 12). They apply funeral and mourning rites, namely, they weep, tear their garments and throw dust over their heads heavenwards. The throwing of grass may symbolize the idea of and the belief in the resurrection. The throwing of dust in the case of Job or the casting of grass in cemeteries may also be interpreted as exorcising of demons of plague and death; yet some may have believed in the reviving influence of herbs and grass.

These instances show the popularity of the deep-rooted belief in resurrection, which may have been the personal belief of the writer of the book of Jonah. The question is now what was the source of his story. The nearest parallel one can suggest is the myth of Isis and Osiris, which he may have heard in its original form and not in the shape known to us in the work of Plutarch. The date of the book is, consequently, much older than the Greek period and it was written at a time when a Hebrew writer had access to the documents of Egyptian literature, most probably by oral tradition. He might have been, therefore, better informed than either Plutarch or Diodorus, who surely were unable to read the myth in hieroglyphic form. This very fact accounts for possible variants between our author and the Greek version. Other alterations may be due to the different religious outlook of the Hebrew writer who could not possibly submit to monotheist readers features or concepts which were quite appropriate to be presented to pagan readers and audiences. This fact may account for omissions and additions as well as for alterations and adaptations of the ancient myth. The very beginning of the Osiris myth had to be changed if the hope of making it palatable to monotheists should have the slightest chance. Osiris is induced by some trick to enter the box, Jonah could not be induced by such a method to board the ship, unless we understand and substitute his mission to go to Nineveh and his unwillingness to do so in a similar manner. But the difference is still considerable and noteworthy. The hesitation of the prophet to follow his divine calling did not seem to the author so terrible as it might

³¹⁾ E. Ranke, *Die Deutschen Volksagen*, 1910. pp. XI. ff. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XX, 1910, p. 354.

^{31a)} Orhoth Hayyim, Berlin, p. 575. Yoreh Deah 376. *Levyson Mekore Minhagim* p. 134. *Pardes* 44c. *Eliezer b. Nathan par II. v. Hamazkir* XVIII 60.

appear to us. Moses and Jeremiah also make excuses and try to avoid their mission. It cannot be accidental that both, Osiris as well as Jonah, are cast into the water, and both reappear after three days. There is further this remarkable coincidence that Jonah is cast on land by the whale, whilst Osiris is pulled to land by a crocodile. Now, it seems to me that the Ark of Osiris is identical with the ship in the case of Jonah, and the whale of the latter agrees with the crocodile of the former. So far there is a remarkable parallelism between the Egyptian myth and the Hebrew story. What about the rest? Let us consider the continuation of the myth first! The ark of Osiris lands on the coast of Palestine. There it grows together with a tree, which is taken afterwards away and built as a pillar in the Royal Palace. Isis appears and opens the tree and Ark in order to unite with Osiris. The whole myth is rather strange. The ark is put in a tree. Then the King of Phoenicia comes and finds delight in it and uses it for erecting pillars in his palace. The Hebrew writer could not make much out of such romantic and fantastic things. The original Egyptian Myth may have contained some indication regarding the ark and the tree, omitted in the Greek version. Is it possible that the Kikayon, which makes the heart of Jonah so exceedingly rejoice reflects the tree with the ark which fills the King with joy? Further, in the myth Isis causes plague and grief in the palace of the King, whilst in the story of Jonah a worm destroys the Kikayon and causes great grief to the prophet. If these agreements are not accidental, then the writer of the Hebrew story must have known the earlier Egyptian myth, which he adopted and adapted for his purpose, namely to proclaim the really essential part of the book, viz. the Hebrew teaching of the prophet.

The latter feature, viz. the ark in the tree was known in later periods as well, when the legend of the death of the prophet Isaiah was broadcast in the schools and grew popular among the people. Two remarkable parallels to the Osiris myth exist in a Georgian folktale and in a Russian story from the Caucasus which were brought forward by L. Frank-Kamenitzky.³²⁾ He apparently was not aware of an intermediary narrative which might have influenced the Georgian and Russian tales. I mean the martyrdom of the prophet Isaiah who fled from before the King Menasseh and found refuge in the hollow of a tree. The prophet is covered by the tree, but later on killed by the tree-cutters who sawed the tree asunder till blood was flowing. Recently Dr. Gaster and Dr. Heller³³⁾ discussed

³²⁾ v. the sources in Marmorstein. *Essays in Anthropomorphism*. London, 1937. p. 55.

³³⁾ M. G. W. J. LXXIX pp. 32 ff.

the origin of the legend, the former is in favour of ascribing a genuine Jewish origin whilst the latter prefers to see in it the product of Persian influence on Jewish lore. After my foregoing remarks it is perhaps more feasible to assert the use of an Egyptian source, namely the Osiris legend.

With these instances the influence of the myth on Hebrew and Jewish literature is by no means exhausted. The resurrection of the son of the Shunamite by the prophet Elisha (II Kings 4, 34–35) has an exact parallel in the revival of Osiris by Isis as recognized by some scholars.³⁴⁾ The only, although highly important, difference between the two stories is that in the Hebrew story some functions applied by Isis have no place and would offend the sense of decency of most Hebrew readers. The author of the Book of Kings may have been induced to insert this narrative in order to impress some admirers of Egyptian religion in his days with the idea that a Hebrew seer can perform such miracles as the Gods or Goddesses of Egyptian mythology. Again, as in the case of the writer of Jonah, the craving for a belief in a life after death was strongly felt and had to be satisfied. The course of religious development could not be side-tracked or stopped. Sooner or later the popular belief in resurrection and future life had to be emancipated and given place in Jewish theology.³⁵⁾

II. Ezekiel XIII. 19.

The conduct of some Jewish women in the days of the prophet gave rise to bitter complaint. The whole speech from verse 17 to 19 deserves a fuller treatment and the position of women generally, a very important factor in the history of morals and society, a more detailed description than can be accorded here. I will therefore, confine my remarks to the contents of verse 19. According to the usual rendering the daughters of the people of Israel are accused of a) „polluting God among His people“; b) *for* handfuls of barley and pieces of bread; c) they slay the souls of those who should not be killed; d) they revive souls that should not live, and finally; e) they achieve their ends by lying to God's people that hear lies. The LXX translate: „and they have dishonoured me *before* my people for a handful of barley and for pieces of bread, to slay the souls which should not die, and to save alive the souls which should not live, while ye speak to a people hearing vain speeches.“ While there

is an agreement between the LXX and modern versions in rendering the ב נשעלי שעורים and in כפתורי לחם in the meaning of *for* instead of *with*, there is some slight discrepancy between them in the description of the crime committed by these women. R. Assi, a Babylonian teacher of the fifth century understood the verse that they practiced witchcraft and magic not *for* but with crumbs of bread and handfuls of barley. Yet, R. Ashi, in order to avoid the difficulty raised by the former, interprets the verse as „for crumbs of bread“.³⁶⁾ It can easily be established with the help of the vast literary material at our disposal that both, barley or wheat, as well as bread or crumbs of bread were very widely used for magic purposes among the Jews as well as among other nations.

We know from a report, in which R. Joshua ben Hananyah plays a prominent part, that a certain woman caused barrenness to another woman by witchcraft.³⁷⁾ In order to counteract this wicked action and to discover the author of such a misdeed, the scribe used wheat.

The Church Father Clement of Alexandria speaks of dishes of flour and of barley, and both, he says, together with the ventriloquists, are held in honour by many.³⁸⁾ These two references may suffice to bear out my contention that barley and wheat have been used for divination and magic purposes. It may be questioned here, by the way, whether the old Jewish wedding custom, namely to throw roasted seed (wheat, barley) does not owe its origin to the same complex of ideas, as will be pointed out in the course of this chapter.³⁹⁾ That bread or crumbs of bread played a prominent part in Jewish magic is shown from various obvious references besides that cited above.⁴⁰⁾ One is consequently entitled to see in the prophet's rebuke which he addressed to the daughters of Israel arts of witchcraft by means of „handfuls of barley“ and „crumbs of bread“.

What was the aim of their maleficent activity? To prevent life and to bring the dead to life. They pretended with lying lips that they could rule over life and death. Whilst the prophet saw in God the fountain of life and giver of death, these arrogant women persuaded the crowd of their being in possession of a power by which they could rule over the mysterious origin and the final destiny of man, over cradle and coffin. The witch

³⁶⁾ B. Erubin 64 B.

³⁷⁾ v. Pal. Sanhedrin 25d. Maasiyoth ed. Baghdad No. 3.

³⁸⁾ Pathologia Graeca VIII 69.

³⁹⁾ B. Ketuboth. 28b. Pal. Ketuboth. 26d.

⁴⁰⁾ B. Pes. III. a. Tosefta Shabbath p. 117. I. 6: and p. 118, 20. ct. R. Tarphon Pal Demai 22a. Büchler, Der Gellätsche Am-ha-Arez p. 89. Note 1 b. Sanh. 66a. Z d VSF VK III, 78 and XXIII. 227.

³⁴⁾ V. Kerényi, Die griechisch-orientalische Roman literatur p. 38. v. A. R. W. XXXII. 1935 pp 237 ff and 279.

³⁵⁾ V. Marmorstein, Destiny of Man in Hebrew Prophecy and Apocalyptic, London, 1931.

in the story of R. Joshua ben Hananyah caused barrenness to a married couple. Numerous apotropaic rites grew up side by side with religious enlightenment to counteract such a curse. It is a most remarkable feature in the history of religious thought and practice that these rites and performances outlived the opposition of the responsible authorities, or, sometimes forced the latter to silent consent. Deut. XXIV. 6. „No man shall take the nether or upper millstones to pledge for he takes a man's life to pledge“, was rendered by the Pseudo-Jonathan Targum in Aramaic as follows: „A man shall not *bind* bridegroom and bride by witchcraft for he destroys the life which is destined to issue from them.“ The Targumist, whose words were destined to reach the crowds of men and women who repaired to the Jewish places of worship, raised his voice against a miserable practice similar to that misdeed rebuked so strongly by the prophet Ezekiel. The history of this pernicious habit is a long one and will be here indicated by a few references. In the Assyrian-Babylonian Maklu series III 1 f. the priest exorcises the witch „who robs the love of the enamoured man, who robs the love of the enamoured maid“. The exorcist shall restore fruitfulness to both. A similar practice can be observed in one of the Aramaic Incantation Texts from Nippur (ed. by Montgomery, Philadelphia 1913. p. 238) „The purpose of the inscription is the insurance of a bride against the goblin which would destroy her power of motherhood.“ But even in the dark Middle Ages parents and bridal couples were haunted by such fears and superstitions.⁴¹⁾ Jewish magic formulas preserved prescriptions against this Evil Spirit,⁴²⁾ which dominated Europe as well as the East.⁴³⁾ The numerous rites, like incubatio, fasting, placing of a child on the knees of the bride etc. are the outcome of the belief that ill-natured and hostile persons can destroy the natural fertility of the bride. Thus the prophet rightly scorns the daughters of Israel who are about to slay the souls which ought not to be slain.

What is the meaning of the second half of this sentence? They cause Souls to live that should not live. Does that mean that by the practice of nekyomanteia⁴⁴⁾ the souls of the dead are revived? Since such an exorcism was wide-spread over the ancient world, as borne out by Hebrew and other narratives, such an interpretation of the text cannot be entirely dismissed. The only serious difficulty would arise from the fact that by

nekyomanteia the dead person was not revived. He was used for divination and afterwards, after a shorter or longer disturbance, was put to rest again. The prophet would not call such an act, reviving the souls of those that should not live, But there is no obstacle to explain the words, as done by the LXX, in full parallelism to the first part, namely that the daughters of Israel pretended to be able to prolong life or avert death by magic performances.

Curiously enough the prophet would not consider the revival of the dead by Elijah and Elisha, or the resurrection of the dead bones in his own vision, as belonging to the category of revivals which he so strongly condemns. They are likewise not exempt from magic elements, as was proved conclusively. The way of the revival of the dry bones in Ezekiel's vision has some striking parallels in fairy-tales and very ancient texts.⁴⁵⁾ Yet these texts prepared the path for the general acceptance of the doctrine of resurrection by the authoritative teachers of religion, in contrast to the wider popular belief. There is another conception which penetrated deeply in the popular mind of the Jews as well as in Jewish theology leaving indelible marks in Jewish literature. I mean the idea that death and the grave are not the end of human individuality and personality. The dead know what happens in the visible world although they are in the invisible spheres.⁴⁶⁾ They visit and revisit at regular or irregular intervals their temporary abodes. The idea took such firm roots among the people that a rationalist story-teller found it opportune to ridicule it and make fun of such a misconception.⁴⁷⁾ The primitive mind could not acquiesce in the thought that life is for ever discontinued and disappears in the Nirwana. In consequence of such a belief many rites and usages took deep roots in religious life of the various ages and different countries. They really are outside the subject of my essay, for guided by the text of the prophet I will turn my special attention to the investigation of special devices and means by which, so the ancients speculated, death can be averted. I will also leave alone on this occasion the numerous sayings in Rabbinic literature in which „long life“ or „lengthening of days“ is promised or vouchsafed for certain performan-

⁴⁵⁾ V. Weinreich. Otto, A. R. W. I. c. p. 260.

⁴⁶⁾ v. B. Ber. 20 B—21 A. Pal. Ber. II. 3. Eccl. R. III. 2. Midrash Ps. XIV. Pes. Rabbathi 46b.

⁴⁷⁾ v. Sefer ha-Maasiyoth, No. XVII. v. also Levy Maasiyoth. No. 2 R. E. J. XXXIII 50 ff. Jellinek, Beth-ha Midrash IV 142. J. Bergmann. Legenden der Juden p. 62 f. For general references. v. A. R. W. XXIV 301 and XXV 78. Zeitschrift für Österreichische Volkskunde I. 295. R. Andre Ethnographische Parallelen I. 84. Lebrecht zur Volkskunde, p. 58. ZDVS f. VK VIII. 335. WZKM XII. 62.

⁴¹⁾ V. A. Berliner, Aus dem inneren Leben der Deutschen Juden. 1900 p. 100.

⁴²⁾ M. S. Adler no. 3832 c.

⁴³⁾ V. Scheftelowitz, Das Schlingen und Netz motiv p. 53.

⁴⁴⁾ V. the material given by Marmorstein, in Z. N. W. VK XXII. 1923. pp. 299. ff.

ces and good deeds. There can be no doubt that the Jewish ladies so severely rebuked by the prophet used Babylonian magic for exorcising death and sickness, but it is not as certain whether the seer would have passed over in silence the many superstitious acts and beliefs which developed in the course of the centuries within Judaism and were practised with the purpose of averting death. Some of these will be discussed in the following lines.

Among the less objectionable forms of these devices is the conception that prayer, fasting, or the study of the Torah bars the access of the Angel of Death to his victims. It was believed that these means, some add the performance of charity, can change the divine decree from evil to good, from death to life which, of course, touches higher problems of religious thought outside the scope of popular speculation, e. g. the mutability and omniscience of the divine will and power. A very characteristic instance of this idea is offered by the writer of Ps. XXXV. 13. In describing the most intimate relationship which once existed between him and his late friends who are at present his deadly enemies, the psalmist exclaims „And I — in their sickness I was clothed in sack-cloth, I afflicted my soul in fasting, and my prayer — may return in my bosom“. The latter part appeared obscure to modern Bible commentators and they, as usual, took refuge in emendations. Yet there is actually no need for such an operation if one penetrates deeper into the meaning of the sentence. The custom and usage of the writer's age seem clear. If a near relative or a very good friend were threatened with death by illness or otherwise, their nearest thought was to avert this calamity in a threefold manner: a) by putting on mourner's attire (presumably such a conduct will prevent them from doing so later); b) fasting, and c) prayer. By these three performances the psalmist believed that he would lengthen the days of his friends which was the generally accepted conduct in his days. Now the third part will become quite reasonable if we follow the Rabbinic exegesis on this verse.⁴⁸⁾ In the first two cases there could be no misapprehension or accusation on the part of the present enemies, but as for the third point they could raise doubts as to the character of the psalmist's prayer. They may have said, „Your prayers were not genuine, you prayed for our destruction and death.“ What guarantee is there that your prayer was delivered in a spirit of good-will and friendship? The psalmist replies

⁴⁸⁾ v. Rashi and Ibn Esra ad loc. Rashi took as his source the Midrash on Psalms where the explanation is elaborated in Haggadic manner. Ibn Esra cites Ps. LXXIX. 13. There is no need to emend חִירִי for חֵיקִי (Wellhausen, Kautzsch and Gunkel) or עַל חֲרִיתָם (Graetz).

„If your assertion is right may my prayer fall back on me, i. e. What I wished you, shall return in my bosom!“

Prayer for the sick, purporting to deliver from the stings of death, is surely as old as religion itself. All churches and synagogues in the world resound with such supplications. In antiquity hospitals and sanctuaries were closely combined and served under the ministry of healers and priests. Yet in none of them is the prayer so efficacious and from the folkloristic point of view so significant as in a legend preserved by a theological writer of the XIth or XIIth century. Scholars are present at a feast followed by a circumcision. The father of the child urgently asked the assembled sages to bless his child. They did so and blessed it with long life. The angel of death who met them when returning to their abodes could not suppress his anger and disappointment. When asked for the cause of his annoyance, he replied, This child was destined to die within 30 days, and your prayer and blessing averted the carrying out of this decree, and he could not discharge his duty.⁴⁹⁾ Among the many methods of misleading the angel of death is the custom of changing the name of the sick person by which performance — also connected with prayers — the messenger of death is confused and unable to perform his task.⁵⁰⁾ This practice has not lost its popularity up to the present day and is applied almost daily among Jews and Gentiles alike. That a mistake in the name of a person can cause his or her untimely death is recorded in a story related by the angel of death himself to R. Bibi b. Abaye. From the fantastic story it can be learnt that the great messenger has some helpers or deputies to carry out his designs. Thus he sent one of them to bring him the soul of Mary (Miriam) the מְגִדָּלָה שְׂעִיר נְשִׂיא (a lady hairdresser), instead, by mistake, another Mary, מְגִדָּלָה שְׂעִיר נְשִׂיא (a nurse) was the unhappy victim of this fatal and clumsy error.⁵¹⁾ If such beliefs took root among the people, no wonder that in extreme danger of life and in the acutest struggle with death some hope arose that by changing the name of the sick, death can be averted.

Among the scholars as well as among the ordinary people other quaint stories were current which pointed to the fact that by charity⁵²⁾ or by vigilant study of the Law it was made al-

⁴⁹⁾ V. Bacher, M. G. W. J. XLIX 1905, p. 656. v. also Maasiyoth, Bagdad No. 12.

⁵⁰⁾ V. A. R. W. XXIX. 1931. 189. Z. V. S. F. V. K. XIX. 432—35. There is a rich Jewish literature on this subject which, however, cannot be given in detail.

⁵¹⁾ b. Hagiga 5a. To the literature v. S. Krauss, Das Leben Jesu. Berlin, 1897, p. 274—275. and Hoenicke, Handb. der N. T. lichen Apocryphen p. 57.

⁵²⁾ v. b. Baba, Bathra 10a.

most impossible for the angel of death to approach his victim. Thus the endeavour of the angel of death to catch the soul of the aged King David is a typical instance. The angel of death could not prevail over David because he never ceased or paused in his learning.⁶³) One could enlarge on this subject by adducing literary evidence for the bargaining with the angel of death to prolong the victim's life⁶⁴) and by discussing the quaint belief that individuals give up or forfeit some days of their own life in order to save that of others.⁶⁵) Yet they would merely show what is by now properly proved that the practice condemned by the prophet is commonly carried out through the ages

III. Nakedness as protection against demons.

Many Rabbinic sayings appear at the first sight somewhat strange, if not coarse and out of place, in a collection devoted to religious thought and enlightenment. No apologetic or pulpulist commentary is of the slightest use for dispelling these and other difficulties. The only possible key opening to the right understanding of such legends and sayings rests in the proper recognition of the environment which produced such Haggadic utterances. The truth of this observation can be recognised in the following example. In a Haggadah ascribed to Rab, the leading teacher of Sura in the first half of the third century C. E.⁶⁶), we are seriously told that the Persian king commanded that his queen Yashti should be brought into his presence in a state of nakedness. What induced this serious man to utter such words for which there is not the remotest indication in the text? Is it likely that he possessed some old external evidence of such a most unlikely or unbelievable story? It may be that such invention was spread in order to amuse some crowd on Purim, but, surely, better or less coarse witticism could have been brought into circulation on that occasion. The fact is that Rab was actually well acquainted with the usages and customs prevalent in his days and of former ages, which induced him to base on them his Haggadah. Rab, as well as the author of the Pirke of R. Elieser,⁶⁷) preserves the information that the kings of the Medes and Persians indulge in the perverse habit of summoning their wives before their presence in a state of nakedness. When the king and his companions reached a certain stage of jolliness this ceremony was performed. Was this

⁶³) b. Shabbath, 33b. L. Blau, M. Zs. Sz. 50, 1934. pp. 16. ff.

⁶⁴) v. Sepher Hasidim, No. 245.

⁶⁵) v. Plaut, Likkutei Haber, vol. V, 27b.

⁶⁶) v. Esther rabba ch. iii, Midrash Abba Goryon, p. 13.

⁶⁷) ch. xlix.

story made up by serious rabbis in order to ridicule or defame the morality of the Gentiles? If not, are there any indications in external sources for such a practice among Persians or other people? Furthermore, if such a usage can be found in some source, what was the deeper meaning of such strange conduct?

There is plenty of evidence of the fact that Jews abhorred the habit of some nations or rather primitive people going about naked.⁶⁸) It was looked upon as barbaric to go about naked. How is, therefore, this Haggadah, which runs counter to Jewish feeling to be interpreted? Dr. Vorwahl⁶⁹) essays in a short note to prove from various sources that Persians, according to traditions preserved by Greek authors, believed that by uncovering certain parts of the body evil powers can be averted. Defeat can be averted by females uncovering themselves before retreating armies. The closest parallel to the Vashti Haggadah can be read there in the following words: „Wenn Sie in Berserkerwut verfallen war trat ihm die Koenigin entgegen mit entbloesten Brueste und hochgehobenen Roecen, dass die Scham sichtbar war. Wenn er dann die Augen verschaeht niederschlug steckten ihn die Maenner ins kalte Wasser.“ Rab surely heard of such happenings and pictured with its details the Biblical account according to which the king commanded the queen to appear for such purpose before him and his drunken ministers. It is quite likely that inquisitive students enquired why the king wanted to see the queen, and why she refused to comply with his request. One can consequently draw the conclusion that such an Haggadah, however distasteful it may appear to a more refined reader or student, truly reflects the spirit of the age which produced it.

Yet, in spite of the clear antipathy manifested in Rabbinic writings to nakedness, it was nevertheless quite usual to make use in Jewish magic and magical performances of nakedness, thus recognising the apotropaic power or influence of nakedness. In a Supercommentary on Rashi on the Pentateuch I found the following rather remarkable information. According to the Geonim a man travelling in lonely and dangerous places

⁶⁸) v. Sifre Deut. 320. The people of Barbaria, Tunis and Mauretania, who walk naked in public. There is nothing more despicable and indecent than to do such a thing. Cf. Yebamoth 63 b, quoted as a barayta. About Barbaria v. also M. Sachs: Beiträge zur Sprachen- und Altertumskunde, Berlin, 1852, p. 22. The Jews, when driven into exile, were forced to walk naked, till the inhabitants of Bari had shown pity to them and dressed them. v. Pesikta rabbati, ch. xxviii, Midrash Psalms, ed. Buber, p. 533. About the generation of the flood there is a legend that they took off their garments and walked about naked. Seder El. r. ch. XXXI. v. ed. Friedman p. 158. v. further Ex. r. xxx. 24. These instances confirm the general aversion of the Jew to nakedness.

⁶⁹) Ein apotropäischer Kriegsbrauch, Archiv für Religionswissenschaft, vol. XXXII. 1933, pp. 395—397.

can escape the danger of wild beasts if he divests himself of his garments and faces the beasts in a state of utter nakedness. The beasts will leave him in peace, assuming that he never lost his chastity.⁶⁰) The charm is quoted as a saying in the name of the Ancients, not indicating whether Jews or Gentiles produced this device. For a very considerable time the custom to uncover parts of the shoulder were practised in Jewish funeral rites which are now quite forgotten among Jews.⁶¹) This rite was no doubt based on exactly the same conception customary among other nations that nakedness or uncovering some part of the body averts evil powers. This ought to be especially needed around the corpse or at funerals, where demons are particularly believed to be busy in doing their business. No doubt partial nakedness of this type stepped into the place of entire nakedness, like bare-footgoing in the case of mourners or priests in the service of the sanctuary.⁶²) In both instances, in mourning and service, partial nakedness served the same purpose, namely the fear of demons had to be averted. After having recognised the meaning of this practice it will be only natural to meet a similar rite in case of a woman giving birth. Here the woman in travail is ordered to lie down naked on the ground, which is explained as a rite of fertility,⁶³) but may as well have served apotropaic purposes, bearing in mind the dangers of child-bearing closely connected with the ideas of hostile demons in the mind of primitive and civilised people.

In contradistinction to the funeral customs just discussed, it is to be remarked that whilst the survivors defend themselves against the possible baneful influence of the demons around the corpse, great stress is laid by Jewish teachers on the fact that the corpse has to be enshrouded in certain burial attire.⁶⁴) In other religious systems the law prevails that the body should

⁶⁰) Found in a Hebrew Manuscript, containing a Supercommentary on Rashi, section Bo, once in the possession of the Viennese bookseller Herr David Fraenkel. Its present whereabouts are not known to me.

⁶¹) v. B. Mishnah Moed Katan, iii, 7, cf. A. Büchler, *Moed Katan* III, 7 in the interpretation of the Babylonian Geonim. New York, 1935, cf. further b. Baba Quama, 17a.

⁶²) v. Num. r. v, 8, v. also Marmorstein, *Some Rites of Mourning in Judaism*. Bologna, 1934, where also the interdependence of funeral rites and customs prescribed for the priests is shown.

⁶³) v. Weinhold, *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*. 1918, 96, p. 30, v. *ZdVsfVk*. XXI, 1911, 302. V. further on this subject about nakedness in rites of birth and death. Ernst Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod bei den Griechen*, pp. 109–120. *Z. D. M. G.* 1903, 145.

⁶⁴) This can be gathered from the special term *takrikin* used for this purpose already in the second century. Perhaps this noun ought to be supplied in Gen. r. ch. xxxvii, instead of the still unexplained *tasnik* in the text, v. A. Berliner, *Beitraege zur Ethnographie und Geschichte Babyloniens*, Berlin, 1883, p. 7, note 3, and Marmorstein, *Zu den traditionellen Namenserklaerungen*, in *ZAW*, xxv, 1905, p. 371, read *belo takrikin* etc.

be buried naked, e. g. with the Manichees.⁶⁵) Perhaps the threat to be read in the Rabbinic literature, according to which a man who touches a Scroll of the law naked, i. e. without its cover, will be buried naked⁶⁶) may have some connection with such a custom. Students of religious history and thought have often an opportunity to observe such oppositions of beliefs either among different systems of religion, or even in the same religion.

A concluding remark may illuminate the Haggadic information on the custom of some people to walk about naked in public. Herodotus (*Clio* I: 10) seems to have attached some importance to the fact that amongst the Lydians and almost all the barbarians it is deemed a great disgrace to appear naked, for he recorded it in his history. The Haggadist did the opposite in naming the barbarians as seeing nothing wrong in such conduct. It is likely that the barbarians deteriorated since the days of Herodotus. That the Haggadists are not guilty of making up such stories can be gathered from the fact that various people are recorded as indulging in such a disgrace.⁶⁷)

There remain two further interesting points which require elucidation and discussion in this paragraph. One is a warning given in the Book of Jubilees, and the other a prohibition by some lawgivers in the famous chapters on the heathen usages. I turn first to the Jubilees. Chapter I, verse 31 says: „On this occasion it is prescribed on the heavenly tablets as touching all those who know the judgment of the Law, that they should cover themselves with their shame and should not uncover themselves as the Gentiles do uncover themselves.“ Considering the great importance attached to the *sacra nuditas* in pagan cult and among heathens generally, in magic and witchcraft, one can easily guess the motives by which the writer of this warning was led. The material adduced here may serve as illustration for the justifiable anxiety of the author of the Jubilees. Moreover, a later Rabbinic prohibition of pagan customs classifies the habit of using a naked virgin for some magic performance as strictly illegal.⁶⁸)

London, 12 June, 1937.

A. Marmorstein.

⁶⁵) v. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 117, note 5.

⁶⁶) b. Sabbath 4a.

⁶⁷) The wise men of Ethiopia spent all their life in nakedness. Life of Apollonius of Tyana, vol. I, 37. Bohn's library. According to Hyppolitus in his *Refutatio*, I, 21, the Brahmins also pass their life naked. The great part played by nakedness in cult and witchcraft was often pointed out by several scholars, like Wuttke, *Aberglaube*, 2d. ed. p. 170. Fehle, *Die kurtische Keuschheit*, pp. II, ff. Wendsink, *Some Primitive Rites*, p. 98. Kurt Rasmussen, *Grönlandsagen*, Berlin, 1921, *ZdVsfVk*. 1924, 173. W. Müller, *Nacktheit und Entblössung in der altorientalischen und altgriechischen Kunst* Diss., Leipzig 1806, and Göttinger, *Gelehrten Anzeiger*, 1931, p. 447.

⁶⁸) v. Tosefta Shabbath ch. VI.

SOME HEBREW SEA LEGENDS¹

To my dear master and teacher, Prof. Mahler.

It is a well known fact for two or three generations of Biblical Research work, that numerous passages of the Holy Scripture and of old Hebrew Literature in general can only be thoroughly understood through knowing the landscape and the geographical features that surrounded and impressed the authors of those passages. This scientific statement occurred to my mind, when, about four years ago, I travelled for the first time on the highway leading from the hills of Jerusalem to the sea shore, to Tel Aviv. When leaving Kubeibah and approaching the place where today the Sarris Pumping Station of the Jerusalem Water Supply is situated, suddenly as if „the earth would open her mouth“, the mountains divide into two, left and right; in the midst of them, far and deep, the Shephela, the Lowland appears, behind it a thin, golden strip — the sand on the seashore, and a little higher, at the very place where „heaven and earth seem to kiss one another“²) — a fine, faint, green strip, descending from north to south — it is the Sea, the Mediterranean Sea, the „Great Okeanos Sea“... It is worthwhile to stop for a moment at this spot and to look well at these strips of mystical colours... And while I looked delightedly at them, I suddenly remembered that somewhere I heard, somewhere I read about this green strip... Yes, it is the Aggadah, the age old legends of our forefathers which relate to us, that „Tohu“ is a green strip which surrounds the whole world³) and the circles of the heavens are inserted into the waters of Okeanos which are between the ends of the earth and the ends of the heavens, and the ends of the heavens are spread upon the waters of Okeanos.⁴)

¹) In this article I restricted myself to the Jewish legends mainly of talmudic literature. The comparative material of similar legends of other people, see in my Hebrew book „Hammayim“, Devir ed. Tel Aviv, 1936, according to the index.

²) Cf. Hag. 12a.

³) Cf. Baba Bathra 74a.

⁴) Cf. Pirke di Rabi Elieser, ch. 3.

And Okeanos itself is the Great Sea which surrounds the whole earth.⁵)

How easy it is to recognise in these statements the delightful picture which is to be seen from the highway there between the mountains of Judea, and how near is the conclusion that these legends, although written down at a relatively late period, originated in very ancient times, in days, when the People of Israel were hedged in by the mountains and the way downwards to the sea was closed before them because „the people living in the valley had iron cars“.⁶) At this period, in the first centuries after the conquest of the country, only the longing glances of the Children of Israel reached the Great Sea and its foreshore, which in earliest times already became a symbol of fertility and blessing in the mouths of the elders of the people.⁷) And before these longing glances which tried to force their way into the clouds and the fog, those permanent clothes and robes of the sea⁸) — the gates of the world of phantasies opened and instead of the real sea which was far away, only a fine, faint, green strip between the ends of heaven and earth, they found in this world of their phantasy a sea of wonders and miracles; a sea of endless width and length; a sea, the waters of which are torn and pulled by the storms of north and south; a sea which sends forth its waves into the heights of heaven; a sea against which man is absolutely powerless and which submits only to the unlimited powers of the Creator.

It was a well known fact to all, that the depths of the sea and the secrets of the Tehom remain hidden forever⁹) to the human eye. But the phantasy and curiosity of man cannot be kept in check even by a hindrance as impenetrable as this. To a place which is unattainable for man, he sends his phantasy which knows no bounderies and impediments and the phantasy, in the shape of the personified Wisdom, descends to the place where all the waters of Tehom come from¹⁰), and it even goes about in safety on the surface of the stormy sea.¹¹)

Anyhow, a nearer acquaintance with the sea in a relatively later period, awakes in the soul of the people phantastic conceptions and contemplative ideas about the extent of Okeanos. The first and mostly elementary idea is that only the Creator knows the extent of the sea.¹²) It is even impossible to measure the

⁵) Cf. Erub. 22b.

⁶) Jos. 17. 18. Jud. 1. 19.

⁷) Gen. 32. 13. Cf. also Is. 10. 22. Hos. 2. 1

⁸) Cf. Job 38. 9.

⁹) Job 38. 16.

¹⁰) Ben Sirah 24. 5—6.

¹¹) Ib. ib.

¹²) Toss. Hag. 12. 1.

depth of the sea. Hadrianus Caesar — thus the legend runs — wanted to measure the depth of the Adriatic Sea. What did he do? He took ropes and unrolled them into the depth of the sea for three and a half years. Then he heard a heavenly voice saying: Hadrianus is annihilated.¹³⁾

According to one of the phantastic legends of Rabba bar Hana who was a well known expert on all the problems of the sea and of navigation, and a man of unlimited imagination, there are places in the sea where the water is so deep that a carpenter's axe which was dropped into it did not reach the bottom in seven years.¹⁴⁾

The author of the Book Kohelet already wondered that „all the rivers run into the sea yet the sea is not full“.¹⁵⁾ The Aggadah knows the very reason of this strange phenomenon. There is a certain place in the Great Sea where the waters do not move but are in a state of eternal immovableness. In this place the waters of the sea swallow all the other waters which flow there. The name of this place is בֵּי בִּלְעִי i. e. the Place of Swallowing. And once it happened to Rabbi Elieser and Rabbi Yehoshua that their ship came on this place. Then R. Elieser said to R. Yehoshua: „Why have we come to this place but for an experiment?“ and they took a barrel full of water from there. When they arrived at Rome, Hadrianus Caesar asked them: „What is the nature of the waters of Okeanos?“ They answered: „Waters swallow waters.“ He said to them: „Give me of them!“ They gave to him a jug full and then they poured into it other water and all the waters were swallowed in it.¹⁶⁾

The waves of the ocean also appear in a wonderful size in the mirror of the Aggadah. There is a distance of three hundred parasangs between one wave and the other and the height of the waves is also three hundred parasangs. But this is only the regular size of the waves. Besides, there exist waves of extraordinary height which lift up the ships so high that the inmates may see „the resting place of the smallest star“.¹⁷⁾ And in those dizzy heights the voice of the talk of the waves is to be heard. One wave casts its voice to its mate and asks: „My friend, hast thou left anything in the world that thou didst not wash away? I will go and destroy it!“ But the other wave replies: „Go and see the almighty power of thy Lord. I must not pass the sand of the shore even as much as the breadth of a thread, as it is written: „Fear ye not me? saith the Lord, will ye not tremble at my presence? who have placed the sand for the

bound of the sea, an everlasting ordinance which it cannot pass“.¹⁸⁾

But the waves cannot only speak and converse with each other, they feel, and are kindly inclined even. Thus runs the tale of a Hassid who used to do good deeds and once, when travelling in a boat, the wind broke and sank his boat in the sea;

„When I sank down into the depths I heard a voice of great noise coming from the waves of the sea, and they told each other: Run and lift up this man out of the sea because he did do good all the days of his life.“¹⁹⁾

Especially the „Nehutai Yama“ viz. the „Descenders of the Sea“ (i. e. Seafarers) knew to relate many wonderful things about events that happened to them while travelling on the high seas. The most greatly feared phenomenon was the angry wave. The „Descenders of the Sea“ had a special sign by which to recognise whether a wave approaching the ship wanted to sink it or not. Such a wave appeared with a white fringe of fire on its head and the experienced seaman, when he saw that such a wave approached his ship, took a club on which the words „I am that I am.“²⁰⁾ Yah the Lord of Hosts, Amen, Amen, Selah“ are engraved and hit the wave with this club till it was forced to flee.²¹⁾ But as not all the seamen knew this sure means of escaping from the wrath of the fiery waves, the latter often succeeded in sinking ships and boats and even breaking them into small pieces. And the Great Sea has a special depository whereto it throws all the silver and golden packets and all the pieces of the ships wrecked in the sea. This depository of the Great Sea is — according to the Aggadah — the Sea of Haifa, viz. the Haifa Bay.²²⁾

In accordance with the enormous extent of the sea, there are in it mighty treasures of gigantic jewels and precious stones. Once a pupil of Rabbi Yohanan took a sea journey and saw the Ministering Angels cutting pearls and precious stones, each thirty cubits long and thirty cubits high. He said unto them: „For what are these?“ The answer which is put into the mouths of the angels is characteristic of the great love of our forefathers for Jerusalem, the Holy City: „The Holy One, blessed be He, will set them up as the Gates of Jerusalem!“²³⁾

A very important task has to be fulfilled by the Sea Okeanos in connexion with the sun and the rain. Every evening the sun turns to rest in the waters of Okeanos and its candles are extinguished. Similarly to a man who puts out fire with

¹³⁾ Cf. Midr. Shohar Tob and Yalkut Teh. 93, ed. Buber 208

¹⁴⁾ Cf. Baba Bathra 73b.

¹⁵⁾ Cf. Koh. 1. 7. Revised Version.

¹⁶⁾ Cf. Ber. Rab. 13, 6. Bekhor. 9a.

¹⁷⁾ Cf. Baba Bathra 73a.

¹⁸⁾ Cf. Baba Bathra 73a. Jer. 5, 22.

¹⁹⁾ Aboth di Rabi Nathan, ed. Schechter, vers. A. 9a

²⁰⁾ Ex. 3, 14.

²¹⁾ Baba Bathra 73a.

²²⁾ Midr. Tan. Deut. 33, 19—21: 219, 3—7.

²³⁾ Sanh. 100a.

water do the waters of Okeanos put out the flames of the sun that it should have no light during all the night until it comes to the east and takes a bath in a fiery river which is called „Nahar diNur“.²⁴) Thus the water of the Okeanos serves the resting place for the sun, but at the same time it is a source of new strength for the clouds which come down once every month to drink of the waters of Okeanos. Once it happened, so the fantastic legend tells, that the clouds swallowed, together with the water, a ship full of corn, and after that corn fell from heaven mixed into the rain.²⁵)

Although the water of the ocean is salty, it becomes sweet when penetrating through the clouds. This phenomenon is called „the qualification of the rains“.²⁶)

According to an other view the earth drinks the water of the ocean in a far more direct way. The Okeanos is higher than all the earth and thus it can supply water for the whole earth.²⁷)

All those legends are built upon the view generally held by all the peoples of Ancient Times, that the earth is like a plain disk which swims over the water and the water surrounds it. But the other view — a discovery of the sages of Ancient Greece — viz. that the earth has the shape of a ball, was also familiar to our forefathers. Thus they state, that the earth is a ball swimming in the ocean, and the ocean has the shape of a vessel.²⁸) In this shape Alexander the Great of Makedonia once saw the earth in the likeness of a ball and the sea like a vessel.²⁹) And as if the sages of Israel had known, or rather felt, that the earth is in a permanent movement, they speak about „the earth which is thrown from one hand into the other as a ball“.³⁰) Evidently the hands mentioned here are not the hands of Alexander, but the hands of the Holy One blessed be He.

A late legend describes the Prophet Yonah as the first diver. While he was in the stomach of the fish the latter served to him as a real submarine-boat. He even had an excellent reflector to light up the depths of the sea: a great pearl which hung in the stomach of the fish and lit up the sea. In this way Yonah travelled in the stomach of the fish and all the secret places of the sea became known to him. He saw and even spoke to Leviathan who dwells in the „Heart of the Sea“, rules over all the inhabitants of the sea and eats every day a great fish to appease his hunger. Leviathan also wanted to eat the fish

in whose stomach Yonah was, but the prophet saved it from its fate. As a reward the fish shows Yonah all that exists in the deep. It shows him the great river of the waters of Okeanos, the Red Sea which was crossed by the Children of Israel, the Valley of Hinnom, and the lowest Hell, the fundaments of the Holy Temple which are based upon the bottom of the sea, and the Ebhen Shethiyya, the Stone of the Foundation, which is sunk into the Tehom underneath the altar of God. And when resting underneath the Temple, Yonah began to pray to God, He heard his prayers and saved him out of the stomach of the fish.³¹)

All those legends collected here, are only a small fraction of the material of legends which is to be found in our ancient literature about the sea and about Tehom. And in addition to it there exists in these ancient literary sources a manysided material concerning the practical side of the sea, of the role it played and the importance it had in the economic life of Ancient Israel. In my book about the water I succeeded in collecting only a part of this important material. It would be worthwhile to collect and to elaborate all this, and it would be a worthy task for the new Hebrew cultural and scientific centre which is being built in Palestine, to publish — similarly to the „Book of Shabbat“ — a „Book of the Sea“. Such a work could show and prove that the People of Israel was not only a folk of the Prophets, a folk of the Scripture, a folk of the desert, of mountains and hills, but more than that, it was also a folk or the „Nehutai Yama“, of the „Descenders of the Sea“, builders of large Tarshish-ships, organisers of sea-expeditions to distant Ophir, a folk of fishers and seamen, who knew how to fly in easy sailing boats among foamy waves on the wings of the wind, and who well knew — according to the evidence of the remains of the legends — the dangers, pains and joys of the life of the man bound to the wet element, the everlasting element water.³²)

Jerusalem.

Raphael Patai.

²⁴) Yalk. Shim. Isaya (66) 513.

²⁵) Menah. 69b and Rashi ib.

²⁶) Taan. 9b. הכשרת נשמים

²⁷) Ber. Rab. 5. 2.

²⁸) Bamidbar Rab. 13.

²⁹) ib. ib.

³⁰) ib. ib.

³¹) Pirke di Rabi Elieser 10.

³²) In the course of having this article printed, my book „The Jewish Seafaring in Ancient Times“ (in Hebrew, edited by the Jewish Palestine Exploration Society) was published, in which I partly realized the above suggestion.

DAS PROBLEM DES URSPRUNGS DER SPRACHE IM JÜDISCHEN SCHRIFTTUM

Die jüdischen Denker und Forscher suchten die Erklärung des Ursprungs der Sprachen auf zwei Wegen. Die erste Erklärung war sagenhafter Natur, die zweite hatte mehr wissenschaftlichen Anstrich.

Die erste: die an den Turm Babels anknüpfende Sage, welche durch die spätere Agada erweitert wurde,¹⁾ kann nur dem Rahmen nach als fremdes (babylonisches) Material betrachtet werden. Zur Veranschaulichung des Ursprungs der Sprachen wurde diese Sage jedoch zuerst durch die Heilige Schrift benützt, muss also — mangels dementierender Beweise — bisher als Eigentum jüdischen Geistes betrachtet werden, gegenüber den panbabylonischen Einwendungen,²⁾ welche jeder ernstesten Grundlage entbehren.

Die zweite und jüngere Erklärung, der Gegenstand gegenwärtiger Arbeit, gelangte zweifellos von fremden Boden in das jüdische Schrifttum, jüdische Schriftsteller befassten sich mit ihr auf Grund fremder Vorbilder.

1. Die Quelle der Begriffe.

Bei den Griechen tauchte das Problem auf, ob die Sprache etwas von der Natur gegebenes, oder von Menschen geschaffenes ist. Ihre Untersuchung vertiefte sich dadurch, dass sie auch *das* untersuchen, inwiefern das Wort zur Bezeichnung des Gegenstandes geeignet ist.

Die Frage wurde sozusagen seit Beginn der griechischen Philosophie eine Streitfrage und teilte — wie dies aus Platons Kratylos ersichtlich³⁾ — die griechischen Philosophen und

¹⁾ Ginzberg: The Legends of the Jews, I. 174—181., V. 197—206.

²⁾ Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4. Aufl. Leipzig. 1930. 196; Dombart: Der babylonische Turm. Leipzig. 1930. {Der alte Orient. XXIX. 2.) 32—33.

³⁾ Platon: Kratylos, Platonis Opera Omnia, ed. G. Stallbaum, Vol. V. Sect. II. 1835. — Dazu: Benfey, Ueber die Aufgabe des platonischen Dialogs: Kratylos, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. XII. 1866. 189—330.

Grammatiker in zwei Lager. Ihre Devisen waren einerseits: φύσις, andererseits: νόμος, ἔθις, συνθήκη; oder in der späteren und allgemeineren Fassung: φύσις-θέσις (Natur — Übereinkunft).

Der Sinn des ersten Begriffes (φύσις) ist: die Sprache ist samt den übrigen menschlichen Fähigkeiten eine Gabe der Natur. Daraus folgt auch, dass zwischen dem Wort und dem durch dasselbe bezeichneten Gegenstand eine natürliche Verbindung bestehen muss. Der Mensch kann mit dem Wort die Natur des Gegenstandes so getreu wiedergeben, wie ein Schrei den Schmerz, dem er entspringt.

Demgegenüber ist der Sinn der Anschauung θέσις: die Sprache ist das Ergebnis menschlicher Vereinbarung. Das bedeutet zugleich, dass es von dem Willen des Schöpfers der Sprache (ὁ θεμελιωτής τῶν νομάτων) abhängt, ob ein Wort *einen* gewissen Gegenstand und keinen anderen bezeichnet.

Beide Theorien fanden ihre Anhänger durch das ganze Altertum, ja sogar — wie bekannt — auch unter den berühmtesten Denkern der Neuzeit, bis in das XIX. Jhrh. hinein.⁴⁾

II. In der arabischen Literatur.

Die philosophischen Lehren der Griechen und die griechischen Philosophen fliessen vor dem Christentum auf persischen Boden und der verborgene griechische Gedanke kam seit der zweiten Hälfte des VIII. Jhrh., zur Zeit der unter persischem Einfluss stehenden abbasidischen Kalifen, von *hier* zu den Arabern. Die Werke Platons und Aristoteles⁵⁾ wurden ins Arabische übersetzt und die arabischen Schriftsteller lernen die Probleme der griechischen Philosophie kennen.

So ist es erklärlich, dass sich bereits sehr früh Spuren finden, dass auch die Probleme der griechischen Sprachphilosophie zu ihnen gelangten und dass sie im Streite über den Ursprung der Sprache Stellung nehmen.⁶⁾

Beachtenswert ist, dass sich bei den Arabern diese Frage zur religiösen Bedeutung erhebt, ja sogar ausschliesslich in den Dienst der Erklärung *eines* Koran-Verses gestellt wird. Es ist

⁴⁾ Steinthal: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin. 1863. 42—363; Lazarus Geiger: Der Ursprung der Sprache. Stuttgart. 1869. 1—4., 6—12; Otto Jespersen: Die Sprache. (Indogermanische Bibliothek. IV. 3.) Heidelberg. 1925. 8—10., 40—42.

⁵⁾ Goldziher: A nyelvtudomány történetéről az araboknál. (Von der Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Arabern.) Nyelvtudományi Közlemények. XIV. 1878. 351—358. Statt einer Andeutung wird es wohl nicht überflüssig sein auf die Hauptresultate der Arbeit hinzuweisen, denn da sie in keiner anderen Sprache erschienen ist, war sie bisher kaum zugänglich. (B. Heller: Bibliographie des Oeuvres de Ignace Goldziher, Paris. 1927. p. 27—28. nr. 71., 71/a.)

dies der 31. Vers der II. Sûra (eine Modifizierung der Genesis II. 19.), der folgendermassen lautet: „Wa'allama 'Adama 'l-'asmâ'a kullahâ...“ und lehrte (Allah) den Adam den Namen aller Dinge.

Die mohammedanische Exegese versteht dies auf die Benennung der Naturgegenstände und die verschiedenen Erklärer und Erklärungen weichen nur hinsichtlich des Grades von einander ab.⁶⁾

Die erste nachweisbare Spur des Streites kann in dem Kitâb az-zumurrûd des Ibn ar-Râwandî (IX. Jhrh.) gefunden werden, welches eine sorgsame Hand in unseren Tagen aus den im Mağâlis Mu'ajjadijja bewahrten Zitaten rekonstruierte.⁷⁾

Doch bereits im X. Jhrh. fanden beide Theorien gründliche Vertreter, in der Person zwei berühmter arabischer Sprachforscher: die φῶσει Theorie wird durch Ibn Fâris,⁸⁾ die θέσει Theorie durch Ibn Ġinnî⁹⁾ verfochten.

Bei Fachr al-Dîn al-Râzî finden wir noch die ältere Fassung des Streites mit den νόμος, ἔθνος, ἑνωθῆναι entsprechenden Terminologien.¹⁰⁾

Da derart die Frage in der arabischen Literatur religiöser Art ist, nehmen auch die mohammedanischen Gelehrten ihrer dogmatischen Richtung entsprechend ihre Stellung zu ihr heraus.

Die Schule der Orthodoxen lehrt den φῶσει Ursprung der Sprache, doch mit dem Hinzufügen, dass die Sprache durch göttliche Offenbarung (wahj) und übernatürlichen Unterricht (tauqîf) entstanden ist,¹¹⁾ da ihrer Theorie nach jedes Entstehen nur ein Schöpfungsprozess sein kann. Diese Sprachenschöpfung jedoch war eine stufenmässige Arbeit. Nach der Vorstellung Ibn Fâris „lehrte Gott den Adam nur dasjenige, dessen Aneignung er ihm für geraten befand und auf dessen Kenntnis der Mensch damals angewiesen war“. Das übrige kam erst später, durch die arabischen Propheten, bis auf Mohammed. „Dabei blieb die Sache stehen. Wir kennen keine Sprache, die in späterer Zeit entstanden wäre.“¹²⁾

Von ihren Argumenten sei hier nur das volkstümlichste: Wäre die Sprache das Ergebnis einer Vereinbarung, dann hätten

⁶⁾ As-Sujûtî: Muzhir fî 'ulûm al-lughâ. I. Kairo. 1282. p. 16. Die verschiedenen Erklärungen angeführt.

⁷⁾ P. Kraus: Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Rivista degli Studi Orientali. XIV. 1934. p. 106. (Text), 117. 127—129., 379. (Hierauf macht mich Prof. G. Vajda in Paris aufmerksam.)

⁸⁾ Moh. Ben. Cheneb: Ibn Fâris, Enz. des Islâm. II. 1927. 400.

⁹⁾ Pedersen: Ibn Dînnî, Enz. des Islâm. II. 396—397.

¹⁰⁾ Maîâtih al-gheib, Bûlâo 1289. I. p. 20. S. Aus einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher an Prof. Fleischer. ZDMG. XXXI. 1877. 549.

¹¹⁾ Maîâtih. I. 390. ff.

¹²⁾ As-Sujûtî: Muzhir. I. 6., Ibn Fâris: Fiqh al-lughâ. Kairo. 1328. 5. ff.

die Menschen gewiss irgendeine Sprache benützen müssen, als sie auf Grund ihrer Vereinbarung ihre Sprache schufen. Das würde also bedeuten, dass es eine Sprache gab, bevor noch die Sprache festgesetzt wurde.

Demgegenüber steht die Theorie der Mu'taziliten. Auch hier vermeiden sie die antropomorphistische Deutung, welche von Allah menschliche Fähigkeiten, wie z. B. die Erfindung der Sprache, oder ihren Unterricht voraussetzt. Sie behaupten, die Sprache könne nicht das Ergebnis eines Unterrichtes (tauqîf), einer Offenbarung (wahj), oder einer Inspiration (ilhâm) sein, sondern rührt aus einer menschlichen Vereinbarung (istîlâh, oder tawâdu') her.

Aus ihren Beweisen sei hier hervorgehoben: hätte Allah selbst den Menschen die Sprache gelehrt, konnte er es nur durch prophetische Inspiration tun, deren Vermittlerin einzig und allein nur die Sprache sein konnte. Dies bedeutet, dass es schon vor Schöpfung der Sprache eine Sprache gab.¹³⁾

Die beiden Richtungen scheinen für ihren Streit ein konkretes Gebiet gefunden zu haben, wie dies aus der Einleitung des Werkes ספר הדין des Mu'taziliten Jeschu'a b. Jehuda deutlich zu ersehen ist. Es wurde darum gestritten, welche Namen von Gott ausgesagt werden können.

Laut der Lehre der orthodoxen Dogmatiker der Theorie φῶσει dürfen von Gott nur diejenigen Bezeichnungen benützt werden, welche offenbart wurden (im Korân und in der Sunna). Wer hier neues bildet, ist ein Gottesleugner. Einige nennen auch den sündhaft, der irgend einem Dinge neuen Namen gibt, weil dieser Name das Ding ganz gewiss auf unrichtige Art bezeichnet.

Hingegen halten die Mu'taziliten, die die Theorie θέσει lehren, das Schaffen neuer Worte für das Wesen und die Eigenschaften Gottes und überhaupt das Bilden neuer Worte natürlich für erlaubt und der jüd. Mu'tazilite Jeschu'a weist mit seinen Zitaten aus Abû 'Alî (al-Gubbâ'î) die Meinung der Vorhergenannten energisch zurück.¹⁴⁾

Zwischen beiden Theorien ist eine vermittelnde Dritte, wonach nur die arabische Sprache mittels Offenbarung entstanden sei, die übrigen Sprachen jedoch durch Vereinbarung.¹⁵⁾

Einen besonderen Weg wandelt Ibn ar-Râwandî in seinem

¹³⁾ Sämtliche Argumente und Wiederlegungen beisammen bei As-Sujûtî: Muzhir. I. pp. 5—6.

¹⁴⁾ M. Schreiner: Studien über Jeschu'a ben Jehuda (Achtzehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums). Berlin. 1900. 58—59., 72—84., XII—XIII. (Text.)

¹⁵⁾ Goldziher, Nyelvtudományi Közlemények. XIV. 1878. S. 355. Von der arabischen Sprache behauptete ein moderner Gelehrte (Botrus Bistâni) noch zu Mitte des XIX. Jahrhunderts: Adam hätte sie im irdischen Paradies durch göttliche Offenbarung erhalten. H. L. Fleischer: Kleinere Schriften. III. Leipzig. 1888. 135—136.

Kitāb az-zumurrud. Dieser Sonderling im Islām, der nach seinem Anschluss an verschiedene religiöse Richtungen schliesslich dann Haeretiker wurde, legt seine Auffassung in zwei Stellen seines Werkes nieder. Er weist die Meinung zurück, wonach die Sprache durch Offenbarung zu dem Propheten gelangt sei. Statt dessen lehrt er, dass die Sprache eine Naturgabe ist, gerade so, wie die tierischen Laute. Das Kind erlernt die Sprache von seiner Umgebung und dieser endlose Prozess hat keinen Anfang.¹⁶⁾

Ibn ar-Rāwandī, der in der Lösung der Frage den Boden des Islām bereits dadurch verliess, dass er seine Meinung über den Ursprung der Sprache mit der Lehre des Urwesens der Welt verknüpft, schliesst sich weder den orthodoxen Dogmatikern, noch den Mu'taziliten an. Im Gegensatz zu P. Kraus meine ich, dass er die ursprüngliche Theorie *φύσις* der griechischen Philosophen annimmt: die Sprache sei eine Naturgabe.

Die Frage blieb bei den Arabern eine offene Frage. Al-Ghazālī in seinem Kitāb al-mustaṣfi min 'ilm al-uṣūl widmet diesem Gegenstande ein besonderes Kapitel, führt die verschiedenen Meinungen an und überlässt es der freien Wahl, ob „wir die Erfindung, oder die Offenbarung als Ursprung annehmen wollen“.¹⁷⁾

Aus dem Problem des Ursprungs der Sprache folgt dann naturgemäss eine andere Frage: welche war diese erste Sprache. Die Frage beantwortet die arabische Literatur durch verschiedene Hypothesen.¹⁸⁾

III. Im jüdischen Schrifttum.

Die Ergebnisse der griechischen Philosophie und Sprachwissenschaft werden den jüdischen Schriftstellern durch *arabische* Werke vermittelt. Dies wird schon durch den äusseren Umstand offenbar, dass die ersten jüdischen sprachwissenschaftlichen und philosophischen Werke auch in arabischer Sprache verfasst sind, arabischen Einfluss widerspiegeln und ihre Terminologie dem Arabischen entnehmen. Auch diese sprachphilosophischen Fragen lernen sie durch arabische Verdolmetschung kennen und interessieren sich für sie zweifellos unter ihrer Einwirkung. Doch wollen sie, wie die griechischen Ideen im allgemeinen, so auch diese Probleme mit den Lehren

¹⁶⁾ P. Kraus, Rivista degli Studi Orientali. XIV. 1934. p. 106. (Text.), 116., 128.

¹⁷⁾ „Wa'lmuḥtārū fī ḥādā immā an nargī'a ilā 'algawāz al-'aqlīj au ilā 'lhuwqū' 'l-sam'iij.“ Mitgeteilt: Schreiner. REJ. XXI. 1890. 105.

¹⁸⁾ S. hiezu: Jacur's Geographisches Wörterbuch. ed. Wüstenfeld. III. Leipzig. 1924. 635—636.

des Glaubens in Einklang bringen, noch entschiedener, als die Araber. Schon am Ausgangspunkt ihres Sinnens steht Gott, der Glaube, und das bestimmt die Richtung ihres Denkens, das ändert bei ihnen die ursprünglichen Begriffe.

Welchen Standpunkt sie im Streite über den Ursprung der Sprache eingenommen haben, darüber findet sich — meines Wissens — bloss eine kurze Notiz Martin Schreiners: Sämtliche jüdischen Schriftsteller teilen die Meinung, dass die Sprache das Ergebnis einer Convention ist.¹⁹⁾

Dieser Feststellung kann nicht zugestimmt werden. Wäre überhaupt eine solche gar zu allgemeine Feststellung am Platze, müsste sie ganz anders und eher gegenteilig gefasst werden. Die jüdischen Schriftsteller behaupten fast ohne Ausnahme von der *ersten* Sprache (der Hebräischen), dass sie von Gott geschaffen ist, dass Gott sie den ersten Menschen lehrte und verkündete bloss von den bei dem Wirrwarr Babel entstandenen *übrigen Sprachen* — um auch hiedurch den Unterschied zwischen der hebräischen Sprache und den übrigen Sprachen der Welt hervorzuheben —, dass sie von Menschen herrühren.²⁰⁾ Das muss als aus der jüdischen Anschauung folgende, allgemein verbreitete Auffassung betrachtet werden. Was wir an sonstigen Daten hie und da, aber sehr spärlich finden, dabei lässt sich die fremde Einwirkung, der Einfluss aus fremden Quellen nachweisen.

Die im jüdischen Schrifttum benützten Termini für die behandelten Begriffe, welche sie grösstenteils durch Übersetzungen aus dem Arabischen erhielten, sind folgende: Dem *מבטא* entspricht: *טבע*, arabischer Ausdruck, findet sich in dieser Bedeutung zuerst in den Übersetzungen Juda Ibn Tibbons.²¹⁾ Es wird zumeist von Philosophen verwendet, die Grammatiker ersetzen ihn durch Umschreibung. Der Purist Abraham Ibn Ezra schreibt statt dessen das rein hebräische *הולדה*.

¹⁹⁾ „Les écrivains juifs... adoptent tous l'opinion que la langue est un produit de convention.“ Le Kitāb al-Mouhādara wa-l-Moudhākara de Moïse b. Ezra et ses Sources. REJ. XXI. 1890. 105. n. 3.

²⁰⁾ Die Agada, wohl die spätere, fasst den Ursprung der *übrigen* Sprachen bei der Verwirrung zu Babel ebenfalls so auf, dass sie durch Gott zu den Völkern gelangten: jeder der 70 Engel bringt je eine Sprache, eine Schrift mit sich, um sie seine Nation zu lehren. Targ. Jer. I. ad Gen. XI. 8., ad Deut. XXXII. 8. (S. Ginzberg. Studies in Jewish Bibliography... in Memory of Freidus. New York. 1929. 514—515.). PdRE XXIV., Midras Agada. ed. Buber. I. 25. Wertheimer: *כתי מדרשות* II. 12—14. Besonders anschaulich im Testament Nafthalis: *אמר ר' נחמיה לכל אחד מהן שילמדו לו משהפחות ... ע' לשון* *משפחות*. Gaster; Studies and Texts. III. London. 1928. 28. (The Chron. of Jerahmeel. ed. Gaster. London. 1889. p. 92—93.) Zur Literatur s. noch: S. Krauss, ZAW. XX. 1900. 41—42.

²¹⁾ Henry Malter; Mediaeval hebrew Terms for Nature. Judaica. Cohen—Festschrift. Berlin. 1912. S. 253.

Das $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ wird von unseren Schriftstellern durch die Worte תְּקִינָה הַחֲדָשָׁה, הַחֲדָשָׁה מִבְּרִית מִבְּרִית (q̄s̄s̄s̄) wiedergegeben.²²⁾ מִבְּרִית aber bildet sich, wie in den Lehren der orthodoxen Dogmatiker, so auch bei den jüdischen Schriftstellern dahin, dass es das schaffende Wirken Gottes bedeutet. Die $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ ist hier der Schöpfer selbst, der alles Geschaffene zustandebringt.²³⁾

Die Gegebenheit der Sprache von der Natur gestaltet sich auch bei den jüdischen Schriftstellern zur göttlichen Schöpfung, göttlichen Unterweisung.

Aber auch die **הסכמה** (Heschem) bedeutet nicht immer die menschliche Vereinbarung. Wir werden sehen, dass **מסכים** auch die Bezeichnung Gottes sein kann und eine gemeinsame Vereinbarung Gottes mit dem Menschen in dem Zustandenbringen der Sprache bedeutet.

Die Heilige Schrift enthält vom Entstehen der Sprache nichts,²⁴⁾ doch bereits der Targum Onkelos übersetzt den Satz von der Schöpfung des Menschen „und der Mensch wurde eine lebende Seele“ (Gen. II. 7.) geradezu folgendermassen: „ein *sprechendes Wesen*“ (לִּבְיָהּ מְדַבֵּר) — d. h. nimmt auch die Sprache für ein Produkt der göttlichen Schöpfung, die mit dem Menschen zusammen erschaffen wurde.²⁵⁾

Von dieser Ursprache, der Hebräischen, meint das älteste jüdische Schrifttum, welches in diesem Streite wissentlich noch keine Partei ergreift, einmütig, dass sie bereits zu Beginn des Weltalls bestand, die Sprache Gottes war, mit welcher Gott die Welt erschaffen hat.²⁶⁾ die also zum Menschen gewiss nur durch Offenbarung gelangen konnte.

²²⁾ Zu diesen Ausdrücken s. J. Klatzkin: Thesaurus philosophicus, I. Berlin, 1928, 183–184, s. v. דְּמִיּוּת; 185–186, s. v. הַסְכְּמָה, הַסְכְּמָה; II, 1928, 14–15, s. v. בְּעֵי; 224–225, s. v. מִסְכָּח; IV, 1934, 215, s. v. תִּקָּן. Die Titelworte können auf Grund dieser Arbeit ergänzt werden.

23) Jehuda Halevi: Was bei den Philosophen Naturkraft ist, bei uns ist
 ein Werk des Schöpfers: **הוא אשר יצורנו הטבע על דברי הפילוסופים ועל האמת**
הוא אשר יצורנו הטבע Kusari, V. 10, ed. Hirschfeld, 307; bei Mainini:
הוא אשר יצורנו הטבע Kusari, V. 10, ed. Hirschfeld, 307; bei J.
 Morel, I. 66, ed. Warschau, I. 1872, 97/b; bei J.
 Moscato: **הוא אשר יצורנו הטבע** Kusari, V. 10, ed. Hirschfeld, 307; bei J.
 1594, 34/c.

²⁴⁾ E. König: Hebräisch und Semitisch. Berlin. 1901. S. 2.

²⁰) Steinhilf: Der Ursprung der Sprache, 4. Aufl. Berlin, 1888, S. 37. So auch Tharg. Jer. I: Der göttliche Geist wurde in Menschen zur *sprechenden* Seele. Nach einigen Kommentatoren enthält der Ausdruck *נֶפֶשׁ דִּבְרָה* die Haupteigenschaften des Menschen, als welche auch die *Sprache* (Ramban, ad locum). Bei der Änderung Onkelos haben wir es mit einer zweifellosen Wirkung stoischer Auffassung zu tun. Siehe Neubürger: Onkelos und die Stoa. MGWJ. XXII. 1873. 567.

Megilla I. 5., BR. XVIII. 4., XXXI. 8., Targ. Jer. I. und II. ad Gen. XI. 1., Tanchuma. ed. Buber. I. 56. etc.

Von dem späteren Schrifttum muss ich mich bloss auf einzelne Beispiele beschränken, Rummangel gestattet mir nicht, den gesammelten ganzen Stoff zu entfalten.

Abulwalid, der Grammatiker, leitet sein Werk mit der üblichen Eulogie ein, dass er Gott als den Schöpfer des Menschen verherrlicht, der diesen das Denken und die Sprache lehrte.²⁷⁾

Jehuda Halevi macht bereits in Hinsicht der Entstehung einen Unterschied zwischen dem Hebräischen und den übrigen Sprachen. Von der hebräischen schreibt er: לשוננו הנוצרת (Kusari. II. 72 .ed. Hirschfeld. p. 129.) „die geschaffene Sprache“, oder: הלשון האלהית הברואה „die erschaffene, von Gott stammende Sprache“, die der Herr den Adam lehrte und auf seine Lippen gab, und auch in sein Herz (IV. 25. p. 269.) und hält in einer in den Mund des jüdischen Weisen gegebenen Frage für undenkbar, dass jemand die Sprache erfunden hätte (הראית בודה לשון מלבי I. 55. p. 25.). Von den übrigen Sprachen bemerkt er jedoch: הלשונות המוסכמ עליהם, sie wurden durch Vereinbarung Zustande gebracht. (V. 20. p. 345.)

Auch Ibn Ezra schreibt — etwas vorsichtig, — dass Gott dem Menschen die *Fähigkeit* zur Sprache verlieh,²⁹⁾ behauptet aber bloss von den beim Chaos Babel entstandenen übrigen Sprachen, dass jede Nation ihre besondere Sprache gebildet hat.³⁰⁾ Dass die Sprache von Natur aus wäre, stellt er in Abrede.³¹⁾

Genau dasselbe sehen wir in einer Notiz R. Nissim b. Reubens, in seinem längeren Exkurse über die Sprache der Ge-

²⁷⁾ אשר ברא את האדם ולמדו ההגיון והדבר Sefer Hariama, ed. Wilensky, Berlin, 1928, p. 8, Von Gott, als dem Schöpfer der Sprache, spricht ebenso in der Einleitung seines Buches: Menachem b. Saruk מנחם סר"ק ed. Filipowski, London, 1854, p. 1.), J. Kimchi (Sephher Ha-Galuy, ed. Mathews, Berlin, 1887, p. 3., Sepher Sikkaron, ed. Bacher, Berlin, 1888, p. 1.), Benjamin b. Jehuda in der Einleitung zur Grammatik D. Kimchis, daraus schöpfend der unbekannte Verfasser des Mebo Hadikduk (ס' מבוא הדקדוק) ed. S. Löwinger, Budapest, 1931, p. IV.) und andere.

28) Der Ausdruck **בראיה** **בראיה** ist derselbe Begriff, M. Friedländer meint mit einem unverständlichen Irrtum, dass er im Gegensatz zu Obigem die aus Vereinbarung der Menschen entstandene Sprache bezeichnet, Jehudah ha-Levi on the Hebrew Language. Semitic Studies in Memory of A. Kohut, Berlin. 1897, p. 142, n. 1. — Ebenfalls ungenau ist die Feststellung Bachers, dass der Ausdruck **בראיה** die die Welt schaffende Sprache heißt, Hebraica, VIII. 1892, 137.

השם נה במשכיל
Aus Handschrift zuerst bei Bacher: Abraham Ibn Esra,
als Grammatiker. Budapest. 1881. S. 148.

als Grammatiker. Budapest. 1881. S. 148.
 30) שדחשה כר משפחה לשון כפי עצמו M. Friedländer: Essays on the
 Writings of Abraham Ibn Ezra. London. (1877.) Hebräischer Teil: p. 59.
 (In seinem vollständigen Kommentar als Meinung anderer angeführt. Ad
 Gen. XI. 7.)

³¹⁾ שפה ברורה ed. Wilensky. Debir. II. Berlin. 1924. p. 286.

lößnisse: „Jede Sprache (= לשון נברים) ist das Ergebnis der Vereinbarung der einzelnen Völker“, — was sagen will, dass die Sprachen festgesetzt wurden, als sich die Völker bildeten, eine Ausnahme bildet bloß die hebräische Sprache, die bereits vor diesen Sprachen bestand und gewiss nicht aus Vereinbarung stammt. (Kommentar zu Nedarim. 2. a. s. v. כר)

Diese Differenzierung in entschiedener Form finden wir zuerst bei Profiat Duran (1333). Von der hebräischen Sprache stellt er fest, dass sie nicht aus einer menschlichen Vereinbarung entstanden, sondern Gott diese Sprache den ersten Menschen lehrte.³²⁾ Dieser Gedanke findet sich bei ihm in verschiedenen Ausdrücken wiederholt: Gott ist der Schöpfer der hebräischen Sprache (פועל ומסכים), er lehrte sie Adam, Eva und die Schlange, es ist eine gerade Folge seiner Vorsehung, dass er die vollkommensten seiner Schöpfungen eine Sprache lehrte, die göttlich ist und aus keiner menschlichen Vereinbarung entstand.³³⁾ Schon in den Worten der Heiligen Schrift שפה אחת (Gen. XI. 1.) ist — seiner Meinung nach — ein Hinweis auf diesen Unterschied enthalten: der Schöpfer der hebräischen Sprache war ein Einziger, während die übrigen Sprachen von mehreren gebildet worden sind. (A. a. O. III. p. 31.)

Salomon Jarhâi (XIV. Jhdt.) gibt in der Einleitung seiner kurzen sprachwissenschaftlichen Zusammenfassung (לשון למדנים) der hebräischen Sprache die Beifügung „die erschaffene“³⁴⁾ der Ungenannte von Jemen schreibt in seiner Grammatik (XIV. Jhdt?) ebenfalls, dass die hebräische Sprache und Schrift, im Gegensatz zu den übrigen siebzig, von Gott entstammt und in dieser Form unmittelbar vom Himmel herabstieg.³⁵⁾

Die Grenzlinie zwischen der hebräischen Sprache und den anderen Sprachen wurde von den späteren Schriftstellern noch stärker gezogen. Dies zeigt klar die Auseinandersetzung Isaac Abravans in seinem Genesis-Kommentar. Die Sprache schuf Gott und ordnete ihre Elemente, damit diese der Natur der Gegenstände entsprechen... und schuf bei der Schaffung des Menschen die Grundgesetze der Sprache in seine Seele... Und als Gott zu ihm später in dieser Sprache redete, lernte der Mensch daraus auch die Art und Weise der Sprache kennen... es würde also der Wahrheit nicht entsprechen, wenn wir behaupten,

³²⁾ לא היה מהסכמה אנושות אבל הורוה ולמדוה השם י"ת לאדם הראשון Maase Erod. ed. Friedländer—Kohn, Wien, 1865. c. I. p. 27.

³³⁾ ולהיות הלשון ההוא מהסכמת הבורא לא אנושית
³⁴⁾ Diese Einleitung herausgegeben bei H. Hirschfeld: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers. Oxford—London, 1926. (Jew's College Publ. 9.) p. 109.

³⁵⁾ M. J. Derenbourg: Manuel

ten, dass der erste Mensch die Sprache willkürlich, nach eigenem Gutdünken geschaffen hat, wie die einzelnen Völker in ihren Ländern die, aus ihrem Entschluss entstandene Sprache gebildet haben.³⁶⁾

Abraham de Balme ist vielleicht der einzige, der auf die ursprüngliche griechische Quelle: den Kratylos Platons bei Erörterung dieses Gegenstandes hinweist. Bei ihm ist übrigens beachtenswert, dass der Terminus הסכמה ganz im allgemeinen von der göttlichen Schöpfung benützt wird. Die Worte der hebräischen Sprache können sich — abweichend von jeder anderen Sprache — *darum* der Natur der Dinge anpassen, weil Gott ihr Schöpfer war. Der Vers der Heiligen Schrift von der Benennung durch Adam reißt ihn zum Aufrufe hin: es ist also hieraus ersichtlich, dass die hebräische Sprache aus einer gemeinsamen Vereinbarung des Schöpfers des Weltalls und des Menschen entstanden ist.³⁷⁾ Von den übrigen Sprachen aber schreibt er: sie sind erst später und als Machwerke ihrer Schöpfer entstanden (והמה המאוחרות המקושרות בדי עושיהן).

Ein Echo der Worte der früheren Schriftsteller hören wir aus den Auseinandersetzungen Azarja de Rossis heraus: die hebräische Sprache schuf Gott für den ersten Menschen zu Anfang der Welt, sie entstand nicht durch gemeinsame Vereinbarung, wie die übrigen Sprachen.³⁸⁾ Wir müssen seine Ansicht

du Lecteur, Journal Asiatique. VI. Série. Tome. XVI. 1870. 316.

אבל היות נכון לומר הוא שהקב"ה ברא הלשון והגביל סדרה מסכמים לטבעי הדברים... וכאשר יצר את האדם בצלמו... השפיע והטביע בנפשו שרשי הלשון ההוא... ומלכד זה דבר עמו הקב"ה באותו הלשון... ונתלמד לדבר בלשונו... אבל לא יצדק אם נאמר שאדם הראשון הניחו כפי רצונו והסכמהו כמו שהמציאו האומות. Ad Gen. II. 19. ed. Amsterdam, 1768. 28/c—29/a. Ebenso ist also sein irreführender Ausdruck zu verstehen in seiner philosophischen Arbeit: לפי שהלשון הסכמית; der darauf folgender Ausdruck: stellt es ausser Zweifel, dass darin Gott zu sehen ist. מפעלות אלהים ed. Venezia, 1592. 68/b—c. — Auf seine Auffassung über die Sprachverwirrung s. Baer, תרביץ VIII. 1937. 252—253.

כי באות מנה הלשון העברי הבורא ויברך שמו הסכמת ההנהגה היא נאונה לטבעי הדברים כולם... הא לך הסכמת יוצר כל עם האדם בהנהגת הלשון העברי סקנה אברהם In der Einleitung und Anfang des ersten Kapitels des Kratylos in der jüdischen Literatur sind übrigens wenig Spuren zu finden. Hebräisch ist nur ein ganz kurzer Teil im Platon-Compendium: Schenob Ibn Falagueras (הכמה) III. II. um 1240). Steinschneider: Al-Farabi. St. Petersburg. 1869. 179., 225—226; Hebr. Uebersetzungen. S. 37. Von dieser auffallenden Tatsache, der Ursachen der Wirkungslosigkeit Platons unter den Juden s. Klausner: פילוסופים והוגידעות I. Jerusalem, 1934. 33—49, und Leon Roth: Klausner-Festschrift. Tel-Aviv, 1937. 324—329.
... להיות בריאה אלוהית באדם הראשון מעת ימי בראשית... ולא מוסכם מבני
האדם. Meor Enajim. LVII. ed. Cassel, Wilna, 1866. p. 464.

auffassen, wie sie in die Geschichte dieses Problems gestellt ist und haben keinen Grund zur Annahme, dass seine Behauptung einen polemischen Zweck hätte, wie dies Salo Baron meint.³⁹⁾

Jehuda Moscato (XVI. Jhd) ist ebenfalls im Besitze der ganzen früheren Materie, als er seine Auffassung mit seinen grossen literarischen Kenntnissen unterstützt: die hebräische Sprache ist eine erschaffene, kein Ergebnis einer Vereinbarung, wie die übrigen Sprachen. Gott lehrte sie den ersten Menschen.⁴⁰⁾

Die Erzählung von der Benennung der Geschöpfe durch Adam erhält — genau so, wie bei den Arabern — eine bedeutende Stelle auch im jüdischen Schrifttum.

Der Korän und die Legende des Islām malt dies vielleicht kräftiger aus,⁴¹⁾ doch auch in der Agada finden wir in verschiedenen Fassungen: Gott führt Adam vor die der Schöpfung des Menschen sich widersetzenden Engel und überzeugt sie von der Weisheit des Menschen, er könne sämtliche Tiere beim Namen nennen (Sanh. 38 b., Buch der Jub. III. 1—2. Kautzsch: Apokryphen. II. 44 „B. R. XVII. 4. Die übrigen Parallelen bei Theodor p. 155.) Auch an einer Stelle des Midrasch lesen wir, dass Adam jedes Ding beim Namen nennt. (Tanchuma Sche-
mini. 8. : וכן כל דבר ודבר)

Für die ~~deutl~~ Auffassung könnte dies zweifellos als ernsteste Grundlage dienen, als stärkster Beweis; die meisten der jüdischen Schriftsteller ziehen dennoch aus ihr nicht diese Folgerung.

Schon Philo behauptet, Adam schaffe zwar die Namen selbst, doch geschehe dies auf Grund der φύσις. Gott sei es nicht zweifelhaft gewesen, welche Namen Adam erteilen wird — Ihm ist ja nichts unbekannt. „Er prüfte ihn, wie ein Lehrer den Schüler, indem er die in der Seele ruhende Fähigkeit erweckte und sie zu einem der ihr obliegenden Geschäfte berief, damit er aus eigener Kraft die Namen gebe, nicht ungehörige und unpassende, sondern solche, die die Eigenschaften der

³⁹⁾ Azariah de Rossi's Attitude to Life (Weltanschauung). Jewish Studies in Memory of I. Abrahams. New York. 1927. S. 28.

ברואה כי איננה מוסכמת מבשר ודם ביתר הלשונות רק מה' מענה לשון⁴⁰⁾ הקדש הוא המלמד לאדם הראשון דעת דרכה In seinem Kommentar zu Kusari. ad IV. 25. ed. Venezia. 1594. 228/d. Reiche Analyse der Beweise und Gegenbeweise; ad I. 56. p. 26/c–27/b.

G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Fr. a/M. 1845. 16; Grünbaum: Ges. Aufsätze. Berlin. 1901. 68; Geiger: Was hat Mohammed. 2. ed. Leipzig. 1902. 96-97.; L. Jung, JQR., N. S., XVI. 1925/1926. 54. ff.; Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Breslau. 1937. 52-54. — (Sein Hinweis auf die persische Sage — Kohut, ZDMG. XXVI. 1871. 89. — Findet sich auch in der syrisch-christl. Schatzhöhle: ed. Bezzold. I. Leipzig. 1883. p. 4; II. 1888. p. 14. (Text.)

Dinge sehr gut zum Ausdruck bringen... so dass an ihrer Benennung zugleich auch ihr Wesen erkannt werden konnte.⁴²⁾

Diese Erklärung fand im jüdischen Schrifttum allgemeine Geltung, unsere Schriftsteller übernehmen sie einer von dem anderen.

Nach der Auffassung Jehuda Halevis passten die von Adam gegebenen Namen auf die Tiere und enthielten Hinweisungen auf deren Natur (נאות לו ומלמד על טבעו) Kusari. IV. 25. p. 269.) Genau dasselbe finden wir in dem fragmentarischen Kommentar Ibn Ezras,⁴³⁾ in seinem vollständigen Kommentar fügt er noch hinzu, dass dies ein Beweis für seine Weisheit sei (Gen. II. 17.) und in seinem Werke שפה כרוזה setzt er auseinander, dass der Name der Dinge in ihrer Beschaffenheit steckt, Gott habe die Tiere bloss deshalb vor Adam geführt, um sich zu überzeugen, ob er wirklich die passenden Namen finden wird, in Wirklichkeit aber war er dessen gewiss, weil er der Weisheit Adams bewusst war.⁴⁴⁾

Aehnlich bei David Kimchi (XIII. Jhdt). Die Benennung geschah hebräisch, in der Sprache Gottes und der Natur der Wesen entsprechend (לפי שמעם הנתן בהם)¹⁰⁾

Einen vollständig klaren Beweis fand ich beim spanischen Exegeten, En Salomo Astruc aus Barcelona (XIV. Jhdt.): bei der Benennung erteilte Adam nicht erfundene Namen. (Midr'sche Hatorah. ed. S. Eppenstein. Berlin, 1899. 6.: לא שיקרא להם שמות הנכבדים)

Der Gedankengang Profiat Durans ist genau derselbe, dem wir bereits bei Philo begegneten. Er wendet sich gegen diejenigen, die Adam als den Schöpfer der Sprache betrachteten und folgert, dass die Benennung bloss eine Prüfung, in Wirklichkeit hat Gott die Sprache erschaffen, sie dem ersten Menschen verliehen, ihn diese Sprache gelehrt.¹⁶⁾

Diese Benennung geschah in der göttlichen Sprache — so auch die Auffassung Abravavels —, sie geschah nicht auf Grund einer Vereinbarung, nicht willkürlich, sondern der Natur der Benannten entsprechend.⁴⁷⁾

¹²⁾ De opif. mundi, § 149—150. Cohn: Die Werke Philos von Alexandria. I. Breslau, 1909, 80—81. S. dazu: E. Stein, Philo und der Midrasch, Gießen. 1931. S. 6.

⁴³⁾ כפי תלדו Friedländer: Essays. Hebr. Teil: p. 38.

⁴⁴⁾ Debir. II. 1924. p. 286. S. dazu die 4. Notiz des Herausgebers Wilensky.

⁴⁵⁾ פירוש רד"ק על התורה ed. A. Ginzburg. Pressburg. 1842. 13., 14.

הנה נראה מה שדורשנו הנה בראיה מאתו ית' ומסרה לאדם הראשון⁴⁶⁾ ולמדה אליו
Maase Efod, c. III, p. 30. In diesem Sinne fasst es auch Isaac
Aramā auf: עקידה יצחק c. VIII, ed. Fr. a/O. 1785. 19/b., c. X. 22/d

שלא היה קריאת השמות כפי ההסכמה והרצון אלא כפי חוראת טבעיהם
ed. Amsterdam, 1768, 28/d.

Als Zusammenfassung der Ausgeführten können wir die Feststellung Moscatos betrachten: der Satz von der Benennung der Wesen durch Adam stehe damit nicht im Gegensatz, dass die Sprache erschaffen und uns durch Unterweisung überliefert wurde.⁴⁸⁾

Die Stellungnahme einiger jüdischen Schriftsteller zur Partei ἡθεσσι kann also nicht als die jüdische Auffassung betrachtet werden. Wir müssen hier notwendigerweise an fremden Einfluss denken.

Der beinahe als Zwang geltende Einfluss der Lehren Aristoteles' auf die jüdischen Schriftsteller des Mittelalters ist bekannt, seine Wirkung unermesslich. (Vergl. hierüber S. Horowitz. Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Leipzig. 1911. 3—7. 12—18.) Von seiner Weisheit hat die jüdische Phantasie mit mittelalterlicher Naivität geglaubt, dass sie jüdischer Quelle entstamme, von jüdischen Meistern herrühre, er selbst sei jüdischer Abstammung.⁴⁹⁾ Schon nach einigen Jahrhunderten taucht die Klage auf, man habe die Lehren Aristoteles' ungeprüft als heilige Wahrheit angenommen.⁵⁰⁾

Von Aristoteles ist bekannt, dass er einer der bedeutendsten Verkünder der ἡθεσσι Entstehung der Sprache im Altertum ist.⁵¹⁾ Die für den Conventions-Ursprung der Sprache eintretenden jüdischen Schriftsteller aber sind Philosophen, bei denen ein mehr oder minder fühlbarer Einfluss Aristoteles' nachweisbar ist: Sa'adja (Malter: Saadia Gaon. Philadelphia. 1921. 183., 184., 198.), Gabirol (S. Munk: Mélanges de Philosophie juive et arabe. Paris. 1859. 234. ff., 259—261; Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. I. Berlin. 1907. 500.), Maimūni (Benoschofsky: Majmūni aristotelismusa. Budapest, 1926. ungarisch), Levi ben Gerson (J. Guttmann: Die Philosophie des Judentums. München. 1933. 221., 237.).

Hieraus ist zu erklären, dass Sa'adja, von den Ausdrücken der Propheten über die Eigenschaften Gottes sprechend, folgendes schreibt: Die Propheten übernahmen die subtilen Ausdrücke, welche Adam und seine Nachkommen zum Ausdrucke

⁴⁸⁾ הכתוב הזה... אינו סותר למה שהונח מהיות הלשון ברוחא מלומדת. Kommentar zu Kusari, ad IV. 25. ed. Venezia. 1594. 229/a.

⁴⁹⁾ D. Kaufmann: Die Sinne. Budapest. 1884. 3—6; J. Heller: Aristoteles. E. J. III. 339—340; B. Heller. MGWJ. LXXVI. 1932. 331; s. jüngst: S. Rappaport, Antikes zur Bibel und Agada. Wien. 1937. p. 5. (Kaminka—Festschrift. p. 75.) und J. Bergmann. MGWJ. LXXXI. 1937. 278.

⁵⁰⁾ אף אם יתכן אדם להם חקקי און... בשם ארסטו... ויהיה נראה אמת. Die Responsa des רש"י. ed. Venezia. 1545. 65/b.

⁵¹⁾ Liber de interpretatione. cap. II.: φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν Aristotelis Opera omnia. I. (Scriptorum Graecorum Bibliotheca.) Perisliis. 1848. p. 25.

der edlen Begriffe der erschaffenen Dinge gebildet hatten und übertrugen sie um die Begriffe vom Schöpfer auszudrücken.⁵²⁾

In der allegorischen Schrifterklärung von Gabirol ist Adam die weise (rationale) Seele, welche die Dinge mit Namen bezeichnet.⁵³⁾ In seinem Hauptwerke kennzeichnet er die Tätigkeit der rationalen Seele noch ausdrucksvoller in folgendem: sie bringt die Töne in einer Ordnung hervor, dass dadurch ein Begriff bezeichnet wird: „actio autem animae rationalis est sentire formas intelligibiles subtiles... et resonare et modulari cum ordinatione et comparatione significante intellectus“.⁵⁴⁾

Aus der Übernahme der Auffassung Aristoteles' lässt sich erklären, dass auch Maimūni, den Vers der Heiligen Schrift von der Benennung durch Adam anführend, zur Feststellung gelangt: die Sprachen entstehen aus Vereinbarung und entstanden nicht von Natur aus, wie man bisher meinte.⁵⁵⁾

Noch einmal hatte er Gelegenheit, diese Feststellung zu wiederholen. Gegenüber dem einseitigen Urteile Galenus': die griechische Sprache sei die vollkommenste, die übrigen Sprachen aber seien dem Gurren des Schweines, dem Gequake des Frosches und dem Klopfen des Spechtes ähnlich.⁵⁶⁾ verweist er — genau so wie Moses Ibn Ezra in seiner arabischen Poetik (Schreiner. R E J. XXI. 105.) — auf die Kritik Mohammed b. Zak. al-Rāzi's: sämtliche Sprachen hätten einen Rang, alle seien ja Ergebnisse der Convention.⁵⁷⁾

Meiner Meinung nach liegt hier auch die Erklärung, warum Maimūni — abweichend von den Schriftstellern vor und nach ihm — eine andere und auch keineswegs stichhältige Erklärung auf die Frage geben musste, warum die hebräische Sprache heilige Sprache genannt wird. Durch diese Erklärung rief er die

⁵²⁾ Commentaire sur le Séfer Jesira... par M. Lambert. Paris. 1891. S. 7. Benützt das Verbum wada'a, woraus im Arabischen ein Terminus für ἡθεσσι stammt.

⁵³⁾ האדם החכמה שקראה השמות. Seine Ansicht hat Ibn Ezra im Zitat des fragmentarischen Kommentar bewahrt (ad Gen. III. 21.). Friedländer: Essays. p. 40. Die von mir angeführte Lesart stammt von Bacher: Die Biblexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters. Budapest. 1892. S. 46. n. 6.

⁵⁴⁾ Avencebrolis Fons Vitae. III. 48. ed. Baeumer. Monasterii. 1895. p. 187. S. noch: J. Guttmann: Die Philosophie des S. Ibn. Gabirol. Göttingen. 1889. 156.

⁵⁵⁾ למדנו שהלשונות הסבביות לא מבניות כמו שכבר חשבו זה. More. II. 30. ed. Warschau. II. 1872. 63/a. — Bacher: Die Biblexegese Moses Maimuni's. Budapest. 1896. S. 163.

⁵⁶⁾ Auch gegen das Arabische richtete sich ähnlich der Angriff, sie sei dem Heulen des Wolfes und dem Gebrüll des umherlaufenden Wildes ähnlich. Goldziher: Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern. III. Wien. 1873. S. 25.

⁵⁷⁾ פירי משה. Kobec. II. Leipzig. 1859. 22/d.

Kritik Nachmanides' hervor. (Comm. ad Ex. XXX. 13, gegen beide Erklärungen P. Duran: Maase Efod, c. XXXIII. pp. 177—178.)

Laut den Erklärern bis Maimūni nämlich ist die hebräische Sprache darum die heilige Sprache, weil sie Gott geschaffen hatte, Gott sprach in ihr, Gott schuf mit ihr, Gott lehrte sie den ersten Menschen. (S. besonders die reiche Zusammenstellung S. Plessners: Die Kostbare Perle oder das Gebet. I. Berlin. 1837. 147—154., 158.) Maimūni, der behauptet, sämtliche Sprachen seien durch Vereinbarung entstanden, kann die Beifügung „heilig“ nicht mit der göttlichen Schöpfung erklären, er muss statt dessen sagen: unsere Sprache hat für Dinge, von denen man schweigen soll, keine unmittelbaren Ausdrücke, darum die Benennung: heilig. (More III. 8. ed. Warschau. III. 12a.) Doch diese Tatsache scheint für Maimūni allein zum heiligen Charakter zu genügen und auch um für die hebräische Sprache eine besondere Stellung zu fordern, für seine Auffassung ist ein genügender Grund, dass diese Sprache bei alltäglichen oder unwürdigen Gegenständen, wie es die profanen Gesänge sind, nicht gebraucht werden kann. In seinem Mischna-Kommentar zu Abot I. 16. (E. Baneth: Der Mischna-Traktat Abot mit Maimuni's arabischem Kommentar. Berlin. 1905. S. 11.; hierüber schrieb zuletzt Geshuri in dem Sammelwerk Rabbenu Mose ben Maimun. II. Jerusalem. 1935. 300., zusammenfassend Löw, MGWJ. LXXIX. 1935. 163. In dieser Auffassung Maimūnis über die profanen Gesänge ist übrigens die Wirkung der muhammedanisch-theologischen Ansicht zu erkennen. Goldziher, MGWJ. XXII. 1873. 174—180.)

Mit dem Aristotelismus lässt sich auch bei Levi ben Gerson erklären, dass er die Sprache aus einer Vereinbarung entstehen lässt.⁶⁵⁾ Er baut seine Theorie auf zwei Stützen auf und weist die Argumente gegen die Entstehung durch Convention, die sich bereits in der arabischen Literatur findet, zurück: die Sprachenbildner mussten bei Schaffung der Sprache über irgend eine Sprache verfügen, es gab also eine Sprache schon vor der Sprache.⁶⁶⁾ Er hält den Gedanken für absurd, denn was sonst hätte die Menschen auf den Gedanken gebracht, eine neue Sprache zu schaffen. (A. a. O. 356—358.) Dennoch wollte die Heilige Schrift mittels Benennung durch Adam *nicht bloss* den Sprachenursprung durch Vereinbarung vorstellen, sondern auch lehren, dass der gegebene Namen das *Wesen* jedes Geschöpfes beleuchtete, denn sonst, wenn es sich bloss um eine Verein-

⁶⁵⁾ Milchamot וכן נראה... שהלשונות יראה מענינים שהם הסכמים לא מבעייהם Ha-schem, VI. 1. cap. 15. ed. Leipzig. 1866. 356.

⁶⁶⁾ Bereits im Kusari. I. 55. ff. (p. 25.)

barung gehandelt hätte, dann hätte der Ochs den Namen des Esels bekommen können und umgekehrt.⁶⁷⁾

Als Resultat anderer geistiger Komponenten müssen wir schliesslich die Ansicht des Karaiten Jeschu'a b. Jehuda betrachten, die er in zwei Schriften (in *בראשת רבה*; und in der Einleitung zu seinem Werke *ס' העריות*) niederlegt. Seine Werke sind als mu'tazilitische Produkte zu betrachten, seine Auffassung gibt die mu'tazilitische Lehre wieder: die Schaffung der Sprache (*תקן הלשון*) geschah durch Convention. So schufen ihre Sprache die Menschen, so schufen sie auch die Engel.⁶⁸⁾

Ich glaube, es ist mir gelungen ein bisher gänzlich ausser Acht gelassenes Kapitel der jüdischen Sprachphilosophie zu beleuchten und darzulegen, welchen Standpunkt die jüdischen Schriftsteller in der Frage des Ursprungs der Sprache eingenommen haben.

Wass ausser diesen noch hier Platz fände, ist nicht objektiver Natur. Es ist dies der innige Dank meinem Professor Eduard Mahler, dem hervorragenden Gelehrten, der meine Universitäts-Studien mit mehr als dem Interesse des Professors verfolgte und zu dessen achtzigsten Geburtstag ich diese meine Arbeit liebevoll und von tiefster Ehrfurcht erfüllt widme.

Budapest.

Alexander Scheiber.

MTA KÖNYVTÁRA
SCHEIBER
GYÜJTEMÉNY

⁶⁷⁾ In seinem Bibelkommentar. *קהלת משה* ed. Amsterdam. 1724. 8/c. Bei der Sprachverwirrung zu Babel aber: Gott erweckte in den Nationen durch Wunder den Wunsch, eine Sprache zu schaffen. A. a. O. 17/d.

⁶⁸⁾ Schreiner: Studien über Jeschu'a ben Jehuda. Berlin. 1900. 73—76., III—XX., XXIII. (Wie ich nachträglich sehe, schon bei seinem Lehrer, Jūsuf al-Basīr, Kitāb al Muhtavī, Kap. XV, ed. B. Schwarcz. Budapest. 1907. p. VI.)

MAGYAR ZSIDÓ SZEMLE

ÖTVENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1937. JULIUS—DECEMBER 7—12. SZÁM.

Dr. HEVESI SINON

TAMOGATÁSÁVAL SZERKESZTIK:

Dr. GUTTMANN MIHÁLY

Dr. LÖWINGER SÁMUEL

Dr. HEVESI FERENC

Dr. FRIEDMAN DÉNES



BUDAPEST, 1937.

Kérjük a T. előfizetőket, hogy az előfizetési összegeket beküldeni sziveskedjenek, nehogy a folyóirat pontos szétküldése fennakadást szenvedjen. Előfizetés egész évre 24 pengő. Rabbiknak, tanároknak, tanítóknak 10 pengő.

TARTALOM

Cassuto, Umberto: Il Messaggio di Mot a Baal nella tavola I* AB di Ras Shamra — — — — —	177
Somogyi, Joseph de: Biblical Figures in ad-Damiri's Hayat al-hayawan — — — — —	182
Büchler, Adolf: מַסַּע עַל רֵאשֵׁי עַם קְדוֹשׁ — — — — —	219
Büchler, Sándor: Szerencsés Imre származása (<i>The Descent of Emeric the Fortunate</i>) — — — — —	246
Guttmann, Michael: Maimonides über das biblische „jus talionis“ — — — — —	255
Hahn, Stephan: Sifre Minim — — — — —	267
Heller, Bernát: Egyiptomi elemek az aggádában (<i>Egyptian Elements in the Haggada</i>) — — — — —	276
Kohlbach, Bertalan: A Magyar Nemzeti Múzeum „beszámin“-tartói (<i>The Besamim-Holders of the Hungarian National Museum</i>) — — — — —	282
Krausz, Samuel: Rabbinische Nachrichten über das alte Aegypten — — — — —	286
Löw, Immanuel: Fényszóró drágakövek (<i>Luminous Precious Stones</i>) — — — — —	304
Marmorstein, Arthur: Egyptian Mythology and Babylonian Magic in Bible and Talmud — — — — —	309
Patai, Raphael: Some Hebrew Sea Legends — — — — —	328
Scheiber, Alexander: Das Problem des Ursprungs der Sprache im jüdischen Schrifttum — — — — —	334

A Magyar Zsidó Szemlét illető minden küldemény „Dr. Guttmann Mihály és Dr. Löwinger Sámuel Budapest, VIII., Röck Szilárd-utca 26” címzendő. Kéziratok, tudományos tartalmukat kivéve, vissza nem küldetnek.

Arany János irodalmi és nyomdai műintézet r. t., Budapest, VIII., Szentkirályi-u 23.

Felelős szerkesztők és kiadók: Dr. Löwinger Sámuel és Dr. Hevesi Ferenc.